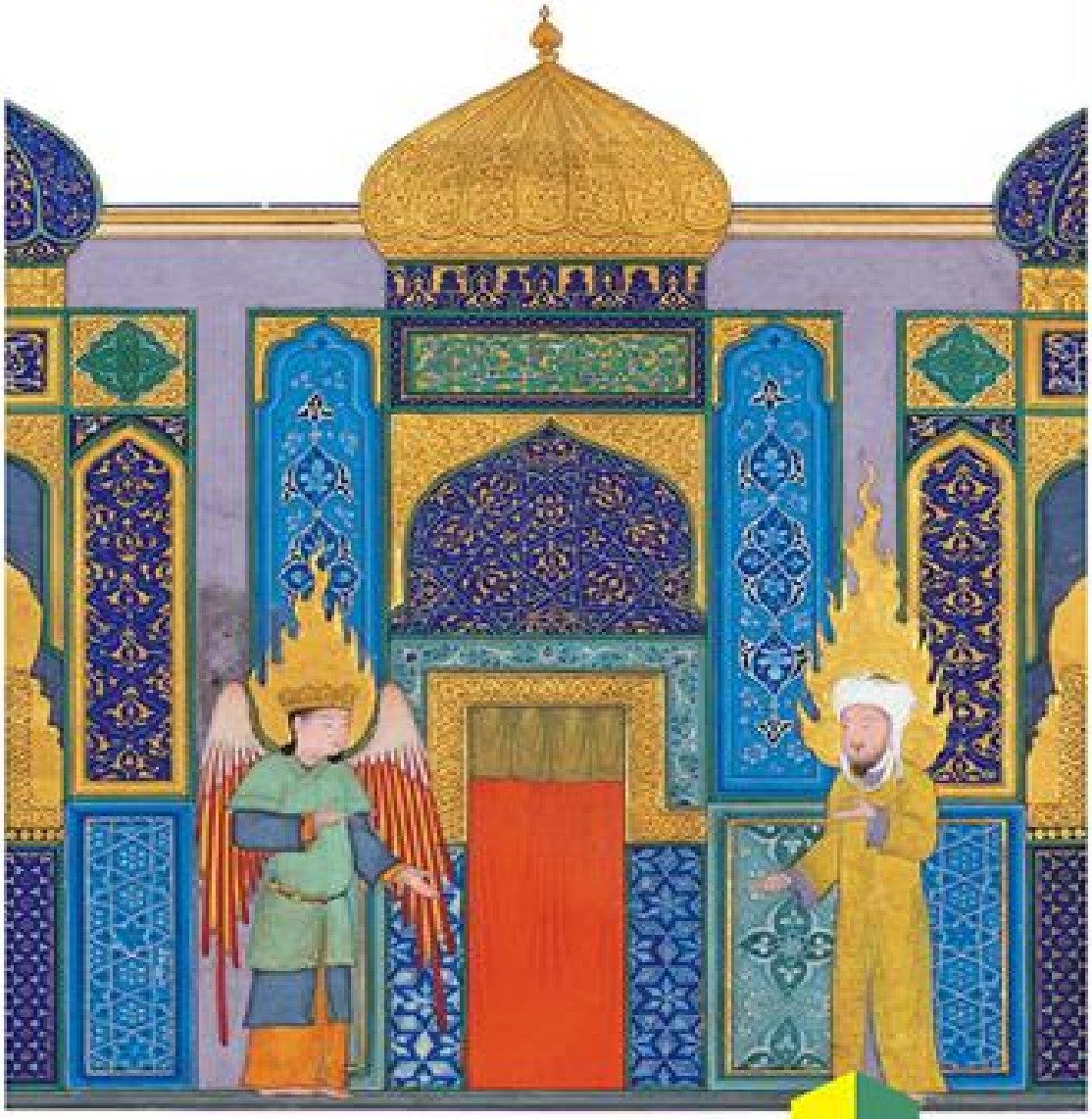
POLIROM

Chase F. Robinson

Civilizaţia islamică în 30 de vieţi

Primii 1.000 de ani



Plural

Chase F. Robinson

Civilizaţia islamică în 30 de vieţi

Primii 1.000 de ani

Traducere de Anacaona Mîndrilă-Sonetto

POLIROM

2019

Chase F. Robinson, *Islamic Civilization in Thirty Lives: The First 1,000 Years*
Published by arrangement with Thames & Hudson Ltd, London
Islamic Civilization in Thirty Lives: The First 1,000 Years © 2016 Thames & Hudson Ltd, London
Text © 2016 Chase F. Robinson
This edition first published in Romania in 2019 by Editura POLIROM, Iaşi
Romanian edition © 2019 Editura Polirom

www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;
sector 4, 040031, O.P. 53

ISBN ePub: 978-973-46-7782-5
ISBN PDF: 978-973-46-7783-2
ISBN print: 978-973-46-7717-7

Coperta: Radu Răileanu
Pe copertă: Profetul Mahomed la porţile Raiului, miniatură din al-Sarai, *Nahj al-Faradis*, c. 1465

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright şi este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura eco - un supererou al lumii moderne!

Versiune digitală realizată în colaborare cu Libris.ro

CHASE F. ROBINSON este specialist în istoria premodernă a Orientului Mijlociu și profesor la The Graduate Center, City University of New York. Din 2018 este directorul „Dame Jillian Sackler” al Arthur M. Sackler Gallery și Freer Gallery of Art din cadrul Smithsonian Institution. A scris numeroase lucrări consacrate istoriei Islamului, printre care: *Empire and Elites after the Muslim Conquest*: The Transformation of Northern Mesopotamia (2000), *Islamic Historiography* (2003), *‘Abd al-Malik* (2005), *The Legacy of the Prophet: The Middle East and Islam, 600-1300* (2009).

Prefaţă

Sarazinii sunt otomanii?
Nu, sarazinii sunt maurii.
Otomanii sunt turcii.

Acesta este textul integral al micropovestirii „Learning Medieval History” de Lydia Davis. În uzul convenţional (învechit acum), „sarazinii” *sunt* „maurii”, iar otomanii – turcii. Dar să înveţi istorie înseamnă mai mult decât să pui etichete, după cum ne spune satira lui Davis. Cel puţin în mintea mea, istoria este un exerciţiu de imaginaţie critică, ce devine tot mai important în cazul Orientului Mijlociu.

Explicaţia e faptul că trecutul islamic nu a contat niciodată mai mult decât acum, când războiul civil fracturează societăţi în funcţie de împărţirea lor în sunniţi şi şiiţi, militanţii reînvie tradiţii ale jihadului şi îmbracă mantia de calif, iar cei aflaţi la putere sau care au deţinut-o la un moment dat fac diverse afirmaţii – adesea absurde – cu privire la ce constituie „adevăratul islam”. Probabil că oricine e atent la evenimentele din Orientul Mijlociu contemporan intuieşte că istoria – şi reală, şi imaginară – are o influenţă de durată şi (poate) prea mare asupra politicii şi culturii din regiune; de asemenea, interpretările greşite ale acestei istorii condiţionează percepţiile occidentale asupra islamului şi musulmanilor. Prezentul nu este doar modelat de trecut: e alcătuit din afirmaţii contradictorii despre trecut. După cum a spus Salman Rushdie, toţi suntem „iradiaţi” de el.

Cum trebuie judecate afirmaţiile despre trecutul islamic? Mai exact, pe ce criterii facem distincţie între fantezie şi mit, pe de o parte, şi istorie autentică (cel puţin aşa cum e reconstituită conform standardelor moderne ale cunoaşterii critice), pe de altă parte? Sper ca prin cartea de faţă să diseminez informaţii de obicei specializate şi inaccesibile, iar astfel să ofer unele răspunsuri. Conform unei interpretări adesea invocate a învăţăturilor Profetului, „când Dumnezeu îi vrea binele cuiva, îi dă puterea să înţeleagă religia”. În continuare sper să fac lumină în

privinţa unora dintre interpretările greşite şi miturile asociate cu categoriile şcolăreşti ale lui Davis.

Pentru că au citit şi au îmbunătăţit anumite părţi din acest volum sau volumul în întregime, le sunt recunoscător Annei Akasoy, lui Jere Bacharach, Paul Cobb, Matthew Gordon, David Morgan şi John Robinson. Ajutorul lui Ian VanderMeulen în etapele preliminare ale conceperii cărţii a fost de nepreţuit. Din echipa de la Thames & Hudson, le sunt îndatorat lui Colin Ridler, care a lansat corabia greoaie la apă, şi lui Jen Moore, care a adus-o în bune condiţii în port. Julia MacKenzie a îmbunătăţit textul din nenumărate puncte de vedere, iar Sally Nicholls a reuşit să găsească cele mai bune ilustraţii. În cele din urmă, doi cititori anonimi au făcut comentarii utile, iar unul dintre ei a identificat câteva gafe. Le mulţumesc.

Dedic cartea propriului meu „june turc”.

Convenţii, prescurtări şi echivocuri

Scrierile academice despre islam şi istoria islamică respectă de regulă convenţii lingvistice şi de datare opace nespecialistului. De exemplu, numele cunoscutului intelectual al-Ghazali, cu care ne vom întâlni mai jos, este scris de obicei al-Ghazālī şi s-a calculat că a trăit în perioada 450-505 a.h./ 1058-1111 d.Hr. Literele transliterate indică vocale lungi în scrierea arabă originală. (Celelalte două limbi relevante pentru volumul de faţă, persana şi turca, au sisteme proprii de transliterare modificată.) Iar „a.h.” este abrevierea expresiei „anno hegirae”, „anul hegirei”, convenţia latinească ce complică obscuritatea unui calendar selenar arabo-islamic, diferit de modelul solar pe care majoritatea cititorilor acestei cărţi îl consideră de la sine înţeles. Pentru a fi clar şi concis – şi poate chiar pentru a da dovadă de îndurare –, voi renunţa la aceste convenţii ştiinţifice şi la multe altele.

Dar nu le voi abandona cu totul. Unii ar simplifica Ibn Sa‘d în Ibn Sad, şi ‘Ā’isha în Ayesha. Consider că ar fi prea mult, aşa că în continuare voi folosi Ibn Sa‘d şi ‘A’isha. În cazul personalităţilor ale căror nume au versiuni anglicizate sau latinizate am adoptat de obicei forme simplificate ale numelui arab: de pildă, Mahomed şi al-Ghazali. Voi simplifica şi numele nonarabe: puriştii ar translitera numele conducătorului ilhanid din perioada 1304-1316 sub forma Öljeitü, dar mă rezum la Oljeitu.

Există şi alte complicaţii şi compromisuri. Numele musulmane din această perioadă includ de regulă relaţii genealogice, cum ar fi „fiul lui” („ibn”, prescurtat adesea „b.”) şi „tatăl lui” („abu”). În unele cazuri, cum ar fi Ibn al-Muqaffa‘, în traducere literală „Fiul lui al-Muqaffa‘”, acestea au devenit parte integrantă din nume. De fapt, numele sunt adesea problematice: vom vedea că ‘Ali a fost fiul unui bărbat pe nume Abu Talib şi tatăl unui băiat pe nume al-Hasan; rezultă că e cunoscut drept „‘Ali, fiul (b.) lui Abu Talib” şi „‘Ali, tatăl (Abu) lui al-Hasan”. (Mai e cunoscut şi ca „Tatăl Ţărânei”, dar nu se ştie de ce.) Musulmanii au folosit, fireşte, propriile lor denumiri geografice, însă voi utiliza în general echivalente moderne. Dar cititorii trebuie să fie conştienţi de faptul că denumirile statelor-naţiuni moderne pot induce în eroare: Republica Arabă Siria acoperă doar o parte a

„Siriei” istorice, care cuprindea şi regiuni ce aparţin astăzi Libanului, Iordaniei şi Turciei.

După cum se va vedea, rămân numeroase necunoscute cu privire la multe dintre personalităţile abordate în această carte. De exemplu, istoria a omis în general să consemneze copilăria, iar dacă data morţii este de obicei exactă, rareori se ştie precis şi data naşterii. Iar asta pentru că majoritatea oamenilor faimoşi nu s-au născut celebri; şi, dacă familia sau cel puţin taţii lor nu erau notabili într-o anumită privinţă, data naşterii le era de obicei uitată. Rumi (m. 1273), al cărui tată era un bine-cunoscut învăţat şi mistic, este excepţia care confirmă regula. În unele cazuri, lipsa de informaţii a fost chiar înlocuită cu legende. Putem fi destul de siguri că Timur-Lenk a murit pe 17 sau 18 februarie 1405, dar vom vedea că data naşterii lui a fost născocită. Ca urmare, voi renunţa la menţionarea datei naşterii.

Totuşi, problemele nu se limitează la date. Fiind sumare, dovezile în sprijinul acestor biografii – în principal descrieri istorice, biografice şi literare – induc adeseori în eroare. Pentru că la amintiri şi consemnări s-au adăugat frecvent, de-a lungul secolelor, legende, mituri şi interpretări greşite, ştim în general mai multe despre *viaţa de apoi* a primilor musulmani decât despre viaţa lor *reală*. Vom vedea că Rabi‘a al-‘Adawiyya a fost o ascetă din secolul al VIII-lea, însă descrierea din mai multe surse care îi reconstituie viaţa vine în principal din secolele al XII-lea şi al XIII-lea. Cu cât o anumită personalitate a trăit mai aproape de prezent, cu atât consemnările istorice tind să fie mai cuprinzătoare şi mai corecte, dar, chiar şi aşa, reputaţia, bună sau rea, înseamnă denaturare, ca şi astăzi.

Şi o ultimă precizare: cele ce urmează constituie o lucrare de sinteză şi interpretare – cu toate riscurile pe care le presupune acest demers. După cum arăta Eduard Sachau în *Chronology of Ancient Nations*, traducerea sa a textului extraordinar de erudit al lui al-Biruni (vezi mai jos), „chiar şi în cea mai simplă naraţiune istorică, editorul şi traducătorul pot interpreta în mod lamentabil de greşit, dacă există ceva eronat în metoda de cercetare”[1]. Având în vedere întinderea şi sfera lucrării de faţă, aş fi pur şi simplu arogant să-mi imaginez că nu m-am abătut de la drumul cel drept.

Introducere

Una dintre cele mai frapante trăsături ale „civilizaţiei” islamice (vom da o definiţie imediat) constă în anvergura şi varietatea învăţăturilor. „Scrisul de cărţi este fără sfârşit” – aşa descrie Ecclesiastul (12, 12) problema cu care musulmanii învăţaţi aveau să se confrunte de-a lungul întregii lor istorii: erau prea multe de învăţat într-un timp prea scurt şi, deşi cărţile pot fi rezumate, conspectate şi condensate, cunoaşterea se acumula încontinuu. Fiecare generaţie a dat autori ambiţioşi, cu idei noi sau cu maniere originale de a recicla idei vechi.

Subiectele cărţilor erau de multe tipuri – de la agricultură, algebră şi alchimie până la zodiace, zoologie şi erezii zoroastriene. Unul dintre cele mai aparte genuri literare era compendiul de biografii condensate ordonate cronologic sau alfabetic, care putea include sute şi chiar mii de nume. Unele dintre compendii se limitau la profesii sau şcoli de gândire specifice, cum ar fi recitatori din Coran, jurişti aparţinând unei anumite şcoli de gândire juridică, filosofi sau sufiţi, ca să dăm doar câteva exemple. Unul dintre primele exemple îi aparţine unui erudit irakian pe nume Ibn Sa‘d (m. 845). Lucrarea sa *Kitab al-tabaqat al-kabir* (*Marea carte a generaţiilor*) începe cu o lungă biografie a lui Mahomed, după care, în şapte volume, adună informaţii despre contemporanii şi adepţii lui Mahomed, majoritatea acestora fiind ceea ce am numi învăţaţi amatori sau de profesie, mai ales cei care au transmis tradiţiile referitoare la Profet – povestiri, maxime şi opinii ale lui Mahomed sau despre el, care au constituit pietrele de temelie ale dreptului, eticii şi istoriei islamice. Alte cărţi erau generice, oferindu-le cititorilor sute sau mii de scurte note despre bărbaţi (şi, izolat, câte o femeie) cu cele mai diverse profesii, ocupaţii şi cariere – nu numai eruditi, ci şi poeţi, conducători, medici şi mulţi alţii. Cel mai apreciat exemplu îi aparţine lui Ibn Hallikan (m. 1282), născut la Damasc; lucrarea sa *Wafayat al-a’yan wa anba‘ abna’i-l-zaman* (*Necrologuri ale unor notabili şi istorie a fiilor epocii*) reuneşte aproximativ 5.500 de scurte biografii, „notabil” însemnând aici pur şi simplu „faimos”. Nu se deosebeşte mult de un *Who’s Who*. Provenind din mai toate colţurile lumii islamice şi din fiecare secol al

islamului, aceste personalităţi nu prea mai aveau altceva în comun în afară de celebritate.

Mai mult decât că îşi etalau energia inepuizabilă, ce încercau să realizeze autorii-compilatori ai acestor compendii? Nu e întotdeauna clar, însă cel puţin un obiectiv este precizat explicit în mod frecvent: viaţa unor musulmani cu mari realizări trebuia consemnată şi narată, deoarece transmitea întâmplări, unele cu putere de inspiraţie, altele care îndemnau la modestie şi la purificare, dar toate edificatoare. Cu alte cuvinte, vieţile exemplare ofereau lecţii pentru musulmani.

Obiectivul meu nu este cu totul diferit. Am alcătuit treizeci de biografii succinte, care pot sugera anvergura, diversitatea şi creativitatea civilizaţiei islamice pe parcursul unui mileniu. Aş vrea să pun accent de la început pe diversitate şi creativitate, care au fost generate în mare măsură de acea anvergură – nu numai de întinderea organizărilor politice, oraşelor, averii, reţelelor de erudiţie, chiar a bibliotecilor, ci şi de ambiţia intelectuală şi politică. Vom vedea că, pentru unii gânditori musulmani, posibilităţile erau nelimitate – trecând şi dincolo de Dumnezeu. Prin folosirea termenilor „diversitate” şi „creativitate”, urmăresc să surprind un spectru larg şi insuficient recunoscut de idei, practici sociale şi stiluri şi angajamente personale. Au existat, fireşte, legalism şi dogmatism; dar şi hiperraţionalism, scepticism, inventivitate, iconoclasm şi individualitate excentrică. Pentru civilizaţia islamică pe care o voi descrie aici, dinamismul, experimentarea şi asumarea riscurilor au fost regula. Şi mă opresc la începutul secolului al XVI-lea nu pentru că diversitatea şi creativitatea ar fi secat sau pentru că acea civilizaţie s-ar fi rutinat, ci întrucât cadrul economic şi politic fundamental al Orientului Mijlociu preindustrial a început să treacă prin schimbări majore. Ca urmare, societăţile „moderne timpurii” sau „moderne” rezultate au generat forme culturale fundamental diferite.

Bineînţeles, „civilizaţie” este un termen încărcat de sens. Uneori e folosit cu superioritate sau în spirit polemic de cei care critică societăţile şi culturile nonoccidentale, care îşi imaginează câteodată că civilizaţiile sunt monoliţi care se învecinează şi se ciocnesc precum plăcile tectonice şi că „Occidentul” este distinct sau chiar unic prin tradiţiile sale privind libertatea, raţionalismul şi individualitatea. Nu în această accepţiune folosesc termenul. Mă refer aici la roadele caracteristice, sub forma experienţelor trăite şi mai ales a culturii înalte, ale proiectului religios şi politic în care s-au angajat musulmanii de-a lungul perioadei de aproape un mileniu dintre secolele al VII-lea şi al XVI-lea. Condiţiile-cadru ale acestui proiect au fost militare, politice şi economice – asemenea aprecieri voi face în cele ce urmează despre cei care au cucerit şi au condus, mai ales în introducerea fiecăreia dintre cele patru părţi ale cărţii.

Mai mult, aceste condiţii-cadru explică de ce musulmanii descrişi aici proveneau în principal dintr-o minoritate foarte restrânsă numeric. Această abordare inegală este inevitabilă. Trăim într-o epocă a unor inegalităţi mari şi în

creştere, dar în societăţile preindustriale, împărţite în oceane de producători săraci (în special ţărani, păstori, muncitori, robi, sclavi) şi mici insule de consumatori bogaţi, inegalităţile erau şi mai pronunţate. Prin urmare, elita avea capacitatea să dea persoanele exemplare, notabilităţile, vedetele, deţinătorii puterii şi ai influenţei. Bineînţeles că întâlnim ocazional indivizi cu geniul, inteligenţa sau ambiţia unică ce le-a permis să se desprindă de nişte origini modeste. Însă nu poate fi ignorată regula generală că familiile şi gospodăriile înstărite şi-au reinvestit şi astfel şi-au întărit capitalul social, generaţie după generaţie, dotându-şi de obicei copiii cu educaţie, relaţii sociale şi avere. Contribuţiile musulmanilor din elite la civilizaţia islamică au fost disproporţionate faţă de numărul lor, pentru că au avut posibilitatea să se folosească de asemenea resurse.

Le amintesc cititorilor şi că există diferenţe fireşti între categoriile culturale folosite odinioară de musulmani şi cele banale astăzi: acum un mileniu nu prea avea sens să vorbeşti despre „ficţiune", de exemplu, sau despre „ştiinţele umaniste" (în contrast cu „ştiinţele exacte"). Din acelaşi motiv – falia dintre lumea postiluministă pe care o cunoaştem şi Eurasia pătrunsă de religie din epoca preindustrială –, cititorii nefamiliarizaţi cu subiectul ar putea fi uimiţi de atracţia extraordinară exercitată de problemele şi ideile religioase asupra bărbaţilor (şi a unui mic număr de femei) cu mari capacităţi şi ambiţii intelectuale. Astăzi, asemenea oameni ar fi atraşi de nenumărate domenii academice, de afaceri sau de artă; pe atunci erau atraşi în egală măsură de teologie sau drept şi de discipline – precum matematica, astronomia sau optica – pe care astăzi le-am clasifica drept ştiinţe exacte.

În sfârşit, cititorii trebuie să ştie că cele treizeci de biografii prezentate aici nu surprind un consens academic, un fel de *Who's Who* al islamului sau al istoriei islamice. Nu există un asemenea consens, iar cifra treizeci nu are o semnificaţie aparte. Deşi majoritatea numelor le sunt familiare specialiştilor, cel puţin unele sunt noi. În câteva cazuri am ignorat ce era evident în favoarea unor aspecte mai puţin glorificate. De asemenea, am omis unele personalităţi exemplare ca să accentuez anumite teme, cum ar fi permeabilitatea civilizaţiei şi anvergura culturii: această carte nu este un panteon al intelectualilor musulmani. Oricum, aceste treizeci de personalităţi pot oferi împreună ceea ce sper să fie o introducere accesibilă în civilizaţia islamică, o civilizaţie care, în ciuda extraordinarei sale diversităţi, rămâne puţin înţeleasă în lumea anglofonă.

Partea I

Islam şi imperiu

600-850

Islamul s-a născut în vestul Arabiei în secolul al VII-lea, când o mână de bărbaţi şi femei s-au dedicat ideii că Muhammad ibn Abd Allah (Mahomed) era un profet trimis de Dumnezeu. În secolul XXI, islamul prosperă: acum există circa 1,6 miliarde de musulmani, marea majoritate trăind în afara Orientului Mijlociu, mai ales în Asia de Sud şi de Sud-Est. După criteriul populaţiei, islamul ocupă în prezent locul al doilea, după creştinism, ca religie mondială, şi, date fiind creşterea din secolul XX şi previziunile pentru secolul XXI, este probabil cea mai de succes dintre religiile lumii. În Europa trăiesc astăzi aproape 45 de milioane de musulmani, iar în SUA, circa 3,3 milioane.

Această creştere a populaţiei a avut loc în mare măsură în ultimele câteva secole, însă civilizaţia pe care o voi descrie a prins rădăcini în principal în regiunile cunoscute astăzi ca Africa de Nord, Orientul Mijlociu şi Asia Centrală. Prin cuceriri, convertire şi creştere demografică, musulmanii au stăpânit teritorii întinse de la Atlantic până în Asia Centrală, mai mult sau mai puţin unitare, în funcţie de dinamica mereu variabilă a schimburilor economice şi de expansiunea şi contracţia politică. După cum vom vedea, cuceririle din secolele al VII-lea şi al VIII-lea au creat imperii care au unit cea mai mare parte a acestor teritorii într-o singură comunitate politică, însă această unitate s-a dezintegrat în secolul al IX-lea şi mai ales în secolul al X-lea. Un imperiu ce se

întindea în întreaga lume a fost eclipsat de o comunitate de state islamice care aveau în comun devotamentul faţă de islam ca unică (deşi cu variaţiuni) religie oficială, folosirea limbilor islamice în guvernare (în special araba, persana şi turca), o cultură înaltă, viaţa ritualică şi o istorie comună a conducerii de către califi – cei care au cârmuit marile imperii islamice din perioada anterioară.

Altfel spus, statele islamice s-au afirmat şi au decăzut, iar societăţile pe care le-au administrat s-au transformat constant, dar pe parcursul perioadei preindustriale musulmanii au participat la un proiect comun de transmitere şi dezvoltare a unei culturi moştenite de la imperiu. Ne-ar putea fi util să începem prin a înţelege cum a luat fiinţă acest imperiu.

Damascul ca model al schimbării

În anul 600, Damascul era un oraş antic şi prosper. Datorită situării sale avantajoase la marginea deşertului Siriei, la circa optzeci de kilometri de Marea Mediterană, fusese multă vreme un nod comercial care lega pieţele Orientului Mijlociu de nordul şi vestul bazinului mediteraneean. Armatele lui Alexandru cel Mare îl cuceriseră cândva, dar în ultimii 250 de ani Damascul trecuse printr-o schimbare radicală: treptat, devenise monoteist, numeroşii zei romani şi ai Orientului Mijlociu fiind eclipsaţi de insistenţa creştinismului asupra credinţei într-un zeu unic, întrupat în Hristos. Creştinismul se născuse în Palestina şi Siria, iar împăraţii creştini conduceau acum din Bosfor. Primul dintre aceşti împăraţi, Constantin

(m. 337), a botezat „Noua Romă” oraşul care avea să-i poarte numele. Astăzi, istoricii numesc acest oraş Constantinopol, iar statul roman ulterior, Bizanţ; noi îl ştim acum drept Istanbul.

Astfel, Damascul era o capitală provincială din ceea ce devenise un imperiu predominant creştin, care îşi legitima autoritatea nu numai în virtutea faptului că era moştenitorul Romei, ci şi prin misiunea sa de convertire. În unele părţi din Imperiul Bizantin continua convertirea la creştinism, iar Constantinopolul se războia frecvent cu Imperiul Sasanid, a cărui bază teritorială era în Irak şi Iran, ferm aliniat la un cler zoroastrian. În 622, împăratul bizantin Heraclius (m. 641) a lansat ultima dintr-un lung şir de campanii împotriva sasanizilor, care ocupau o mare parte din Orientul Mijlociu (inclusiv Damascul şi Ierusalimul) de aproape un deceniu. Războiul lui a fost, practic, o cruciadă menită să-i alunge pe sasanizi şi să reinstaleze o stăpânire creştină în Ţara Sfântă.

Aproximativ în aceeaşi perioadă în care Heraclius prelua puterea în Constantinopol, un personaj pe nume **Mahomed** începea să propovăduiască un monoteism alternativ, mai radical, în vestul Arabiei: islamul, care literal înseamnă „supunere” în faţa voinţei lui Dumnezeu. Predicile lui aveau să inspire credinţe şi acţiuni care urmau să remodeleze lumea familiară a Antichităţii târzii. Probabil că până la începutul anilor 620, la Damasc au ajuns zvonuri despre evenimente care se întâmplau departe; acestea trebuie să fi circulat în regiune la jumătatea şi spre sfârşitul anilor 620, când armatele care luptau pentru Mahomed ajunseseră în sudul Siriei; în 636, locuitorii Damascului au fost martori la intrarea armatelor arabe în oraş. Soldaţii musulmani din triburi îl înconjuraseră, iar armatele bizantine au opus surprinzător de

puţină rezistenţă. Invadatorii arabi nu erau ceva neobişnuit şi probabil că bizantinii au subestimat determinarea şi ambiţiile acestor arabi musulmani.

Oricât şi-ar fi dorit locuitorii Damascului ca stăpânirea musulmană să fie temporară – existau motive întemeiate să se creadă că armatele înfrânte ale lui Heraclius aveau să se întoarcă de la Constantinopol ca să reinstituie vechea ordine –, conducerea islamică a fost consolidată şi concentrată în Siria. În 661, guvernatorul musulman al Siriei a devenit calif (conducătorul suprem) şi a făcut din Damasc, până atunci un oraş de provincie oarecum important de la marginea de est a Imperiului Bizantin, capitala unui imperiu islamic. Între timp, armatele musulmane le învinseseră pe cele sasanide în Irak şi Iran, punând capăt celor 400 de ani de conducere sasanidă; de asemenea, învinseseră armate bizantine în alte părţi din Orientul Mijlociu şi în mare parte din Africa de Nord, reducând Bizanţul la circa o treime din întinderea sa anterioară. O ordine politică ce data de la începutul secolului al III-lea şi durase până la începutul secolului al VII-lea – cam şaisprezece generaţii de locuitori ai Damascului – se năruise în doar două generaţii.

Damascul a fost un fel de capitală a califilor până la mijlocul secolului al VIII-lea, iar la începutul aceluiaşi secol a apărut cel mai evident simbol al faptului că soarta i se schimba: în circa 706, cea mai mare parte a bazilicii oraşului, construită iniţial pe locul unui templu închinat zeului roman Jupiter, a fost demolată şi înlocuită cu o mare moschee. Avea să fie numită Moscheea Omeiazilor, după dinastia conducătoare a Omeiazilor (661-750); personalitatea căreia îi este atribuită de obicei construirea acesteia a fost un calif pe

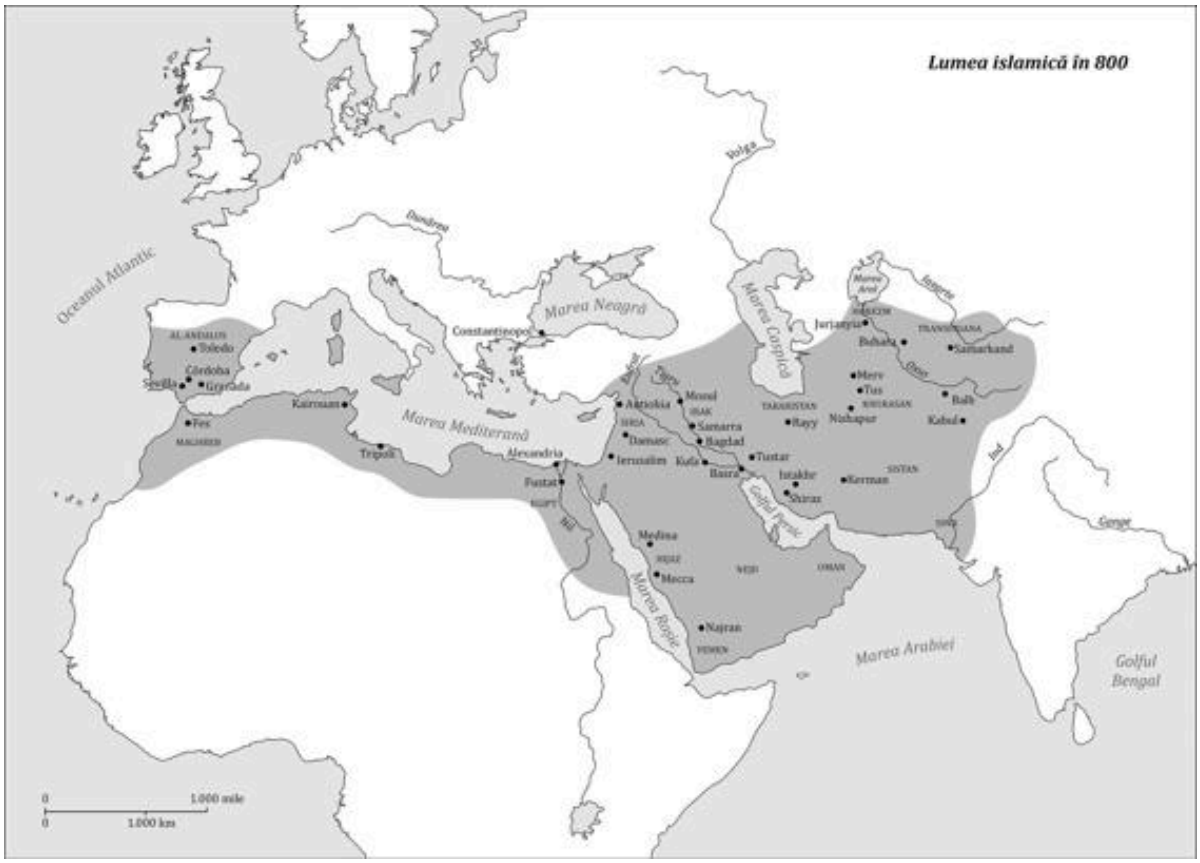
nume al-Walid, fiul lui ‘**Abd al-Malik**. După cum vom vedea, succesul statului omeiad se datorează în mare parte lui ‘Abd al-Malik; de fapt, acest stat a fost din multe puncte de vedere forma politică luată de o iniţiativă de familie susţinută de fiii şi descendenţii lui ‘Abd al-Malik. S-a sfârşit în 749-750, odată cu o revoluţie care a instalat la putere dinastia abbasidă şi a demonstrat limitele politicii ereditare, în stil arab, a Omeiazilor. Islamul declanşase forţe puternice ale integrării, creativităţii şi cosmopolitismului, după cum ilustrează cazul lui **Ibn al-Muqaffa‘**. **Al-Ma’mun**, al şaptelea calif abbasid, ne permite să ne facem o idee asupra unei încercări sistematice de a introduce raţionalismul în esenţa instituţiei conducătoare.

Aflată şi astăzi în centrul Damascului vechi, Moscheea Omeiazilor este un simbol la fel de potrivit ca oricare altul al caracterului transformator al noii ordini: moscheea eclipsase bazilica, aşa cum bazilica eclipsase cândva templul păgân. De fapt, istoria moscheii din Damasc exemplifică un tipar mai amplu: în general, istoria islamică timpurie trasează un set de continuităţi. Primii musulmani s-au inspirat din izvoare adânci de gândire religioasă şi politică, unele dintre ele datând din perioada Orientului Mijlociu antic şi din cea elenistică, iar altele, din curente mai superficiale din secolele VI-VII. Profetul Mahomed este un exemplu grăitor: el se considera cel mai recent (şi poate ultimul) dintr-o succesiune de profeţi începută odată cu Geneza, când Dumnezeu l-a făcut pe Adam, primul profet. Chiar şi aşa, Mahomed a fost în foarte mare măsură produsul vremurilor în care a trăit, o personalitate care a accelerat convertirea Arabiei la monoteism, mai ales la tipul de monoteism militant

exemplificat de însuşi Heraclius. Şiiţii, partizanii cauzei lui **‘Ali**, vărul şi ginerele lui Mahomed, erau de acord, dar se deosebeau de alţi musulmani, considerând că ‘Ali era cel mai potrivit să îi urmeze acestuia. Nu a fost o simplă polemică politicoasă, ci a generat violenţă politică şi identitate sectară. **‘A’isha**, una dintre soţiile lui Mahomed, a avut un rol important în cursul evenimentelor.

Poate cea mai frapantă ilustrare a acestui tipar – cum şi-au însuşit şi au transformat primii musulmani tradiţiile politice şi religioase pe care le moşteniseră – constă în gândirea lor politică. Existau mai multe modele disponibile, nici unul atrăgător în mod special. În iudaismul rabinic, exilarea din Ţara Sfântă rupsese autoritatea religioasă de revendicările politice, iar în Iran căderea statului sasanid discreditase absolutismul zoroastrian. Creştinismul militant al lui Heraclius era o alternativă puternică, dar slăbită de secole de lupte interne cu privire la natura lui Hristos. Venind din mediul cu aşezări răzleţe din vestul Arabiei, unde ordinea politică era tribală, iar forma prestigioasă a religiozităţii era politeismul, primii musulmani au oferit o reinventare radicală a unei roţi considerate de mult timp depăşită: au reaprins tradiţia profeţilor şi au contopit regalitatea cu preoţia. Astfel, au finalizat sarcina iniţiată de Constantin cu trei secole înainte, construind o ordine religioasă-politică ce urma să aducă lumea sub autoritatea Unicului Dumnezeu. **Rabi‘a al-‘Adawiyya**, un exemplu cucernic al iubirii pure de Dumnezeu, este un memento salutar al faptului că o reacţie la această schimbare politică extraordinară consta în renunţarea la ataşamentele lumeşti.

Pe scurt, un imperiu, care a pretins şi a pus în practică dominaţia politică, şi o tradiţie religioasă, care avea să genereze ritualuri, o teologie şi un sistem juridic, au fost fraţii gemeni ai profeţiei din secolul al VII-lea. În istoria consemnată nu există probabil nimic asemănător cu explozia de acţiuni politice şi inovaţii religioase care a avut loc în Orientul Mijlociu în secolele VII-VIII. Toate personalităţile prezentate în partea I au fost, în maniere complementare, participanţi la proiectul de contopire a profeţiei cu politica – iar astfel, la crearea califatului însuşi: l-au inspirat, l-au conceput, l-au trăit şi l-au raţionalizat.


Lumea islamică în 800
Oceanul Atlantic
Volga
Dunăre
Marea Neagră
Marea Caspică
Constantinopol
Toledo
Córdoba
Sevilla
Granada
Fes
Kairouan
Tripoli
Marea Mediterană
Alexandria
Fustat
Ierusalim
Damasc
Samarra
Bagdad
Kufa
Basra
Tuster
Istakhr
Shiraz
Kerman
Rey
Nishapur
Merv
Tus
Balh
Kabul
Bukhara
Samarkand
Medina
Mecca
Najran
Marea Roșie
Golful Persic
Marea Arabiei
Golful Bengal
Indus
Gange
0
1.000 mile
0
1.000 km

1
Mahomed, *Profetul* (632)

Lider religios călăuzitor, exemplu de cucernicie şi virtute, strateg politic strălucit, tată şi bunic iubitor, megaloman nechibzuit sau instrument al diavolului – Mahomed a reprezentat şi reprezintă multe lucruri pentru mulţi oameni. Pentru istoric, el este mai ales un mister. Ştim că Mahomed a pus bazele unei mişcări religioase-politice în Arabia începutului de secol al VII-lea, pe care, până la finalul acestuia, o putem numi în mod corect un imperiu islamic. Însă, dacă vrem să afirmăm mai mult decât atât, trebuie să ne confruntăm cu două paradoxuri.

Primul se referă la dovezi. Istoria preindustrială este plină de indivizi care au pus bazele unor mişcări religioase sau politice. Totuşi, cei care au avut un succes de durată merită în mod special atenţia noastră; şi pentru că succesul de durată presupune întotdeauna transformare creativă, originile oricărei mişcări sunt învăluite de obicei într-o ceaţă de mit şi legendă. Avem dovezi mai certe cu privire la Mahomed decât cu privire la Buddha, Zoroastru, Iisus sau Mani, dar ele sunt mult mai puţine decât ne-am dori (şi mult mai puţine decât avem pentru figuri istorice dinaintea lui, cum ar fi Augustin).

Poate că nu exagerăm dacă spunem că, deşi islamul îşi datorează fondarea lui Mahomed, succesul i se datorează transformărilor creative ale amintirii şi moştenirii acestuia, înfăptuite de musulmani care nu l-au cunoscut niciodată. Întrucât majoritatea informaţiilor noastre despre Mahomed vin din descrieri făcute abia după două sau trei generaţii (iar numeroase descrieri sunt şi mai târzii), reconstituirea vieţii lui presupune îndepărtarea straturilor de legendă, mit şi model acumulate în timp. Cercetările arată că ne rămâne mai puţin decât se credea cândva – şi, cu siguranţă, mult mai puţin decât ar vrea orice istoric. Recent s-au făcut anumite progrese în recuperarea unor materiale timpurii şi demne de încredere, dar informaţiile sunt tot prea puţine pentru a face un portret în egală măsură legitim şi detaliat.

Al doilea paradox se referă la vestul Arabiei. Această regiune era cu totul neprielnică pentru fondarea unei religii mondiale. Lipsită de apă şi, prin urmare, de agricultură extensivă, această regiune era în mare măsură cea mai înapoiată din punct de vedere economic, cultural şi politic din Orientul Mijlociu în secolul al VII-lea. Cu puţine aşezări şi unită precar prin legături de rudenie şi tribalism, Hijazul (cum se numeşte în arabă vestul Arabiei) era alcătuit din mici oraşe şi oaze, de importanţă minoră pentru motoarele economice şi militare – Imperiul Bizantin, în Asia Mică, şi Imperiul Sasanid, în Iran. În acest context deloc promiţător, Mahomed a reuşit cumva să pornească o mişcare care nu doar a dat o formă socială viziunii lui reformatoare – o comunitate de credincioşi –, ci avea să reordoneze rămăşiţele lumii antice. Pentru vecinii lor civilizaţi, arabii erau nişte barbari, dar, spre

deosebire de triburile germanice sau turcice (de exemplu), au făcut cuceriri având o viziune religioasă durabilă.

Să continuăm cu o aproximare rezonabilă, compusă cu ajutorul unor adevăruri consacrate şi speculaţii în cunoştinţă de cauză.

Mahomed la Mecca

Tradiţia spune că Mahomed s-a născut în jurul anului 570 într-un clan de mijloc din prestigiosul trib Quraysh. Prestigiul tribului avea legătură cu controlul lor asupra centrului de cult al Meccăi, Kaaba, o construcţie în formă de cub ce adăpostea idolii veneraţi de politeiştii oraşului. Rămas orfan de mic, Mahomed a fost iniţiat în activităţile negustoreşti ale tribului, călătorind spre nord până în Siria. Conform unor legende, un călugăr (sau un alt fel de om sfânt), recunoscând „semnul profeţiei" dintre omoplaţii lui Mahomed, a prezis că băiatul avea să devină profet. În loc să accepte această relatare drept istorie autentică, cititorul modern şi-ar putea imagina că face parte din publicul căruia i se adresează povestea – poate un creştin (sau evreu sau chiar un musulman sceptic) căruia i se cere, după ce a auzit-o sau a citit-o, să admită că Mahomed venea în continuarea unui lung şir de profeţi monoteişti trimişi de Dumnezeu. Conform altor descrieri ale iniţierii, pieptul micului Mahomed s-a deschis şi s-a închis în mod miraculos; potrivit uneia dintre versiunile acestei poveşti, operaţia este efectuată de doi îngeri care îndepărtează două cheaguri negre de sânge, apoi spală pieptul şi îl închid la loc

cu „pecetea profeţiei”. Alte relatări sunt mai puţin fantastice, chiar dacă nu sunt mai uşor de coroborat. Citim că în tinereţe s-a căsătorit cu o văduvă pe nume Khadija, o femeie mai în vârstă care se îmbogăţise făcând negoţ. Khadija i-a oferit siguranţă financiară şi un statut superior şi i-a născut mai mulţi copii, şase după unele surse; doi au fost fii, dar amândoi au murit în copilărie. Ea este identificată în mod convenţional drept prima persoană care a recunoscut afirmaţiile profetice ale lui Mahomed.

Asemenea legende circulau în rândul musulmanilor. Iar creştinii au scris în propriile scopuri polemice. Într-o descriere în latină din secolul al VIII-lea sau al IX-lea, de exemplu, se afirmă că Mahomed a fost „un cămătar avar” şi un „viclean fiu al întunericului” care, după ce a memorat predici creştine, i-a manipulat pe „arabii iraţionali” în scopurile lui violente[2].

În scopul reconstituirii istorice se poate spune că legendele şi polemicile prezumtive sau manifeste încep să lase loc pentru ceva ce seamănă cu o istorie plauzibilă când Mahomed începe să facă afirmaţii profetice. Pentru acest punct din cariera lui Mahomed, istoricul poate apela la Coran, considerat în general o mărturie contemporană sau aproape contemporană despre viaţa şi gândirea lui Mahomed. Astfel, momentul crucial apare atunci când se spune că Dumnezeu îi vorbeşte lui Mahomed prin intermediul îngerului Gabriel. De regulă, se consideră că primele cuvinte sunt următoarele, care apar în Coran în sura (capitolul) 96, versetele 1-5[*]:

> Citeşte în numele Domnului tău ce a creat!
> Cel ce a creat omul dintr-un cheag de sânge.
> Citeşte, căci Domnul tău este Mult-dăruitorul,

El l-a învăţat pe om cu condeiul,
l-a învăţat ceea ce nu ştia[3].

De asemenea, despre o a doua sura (74, versetele 1-5) se consideră că marchează începuturile lui Mahomed ca Profet:

O, tu, cel acoperit cu mantie!
Scoală-te şi previne!
Preamăreşte-L pe Domnul tău!
Curăţă-ţi veşmintele!
Fugi de întinăciune!

Cum au reacţionat cercurile conducătoare din Mecca, mai ales cei care aveau un interes să menţină instituţiile politeiste ale oraşului? Coranul, care abordează direct modul în care a fost receptat Mahomed, afirmă clar că mulţi meccani l-au luat drept un (simplu) poet, magician, prezicător sau vreun alt fel de posedat, care vorbea în unele cazuri cu glasul lui Dumnezeu: „Ei [adversarii lui Mahomed] vor spune: «Este un poet! Şi pentru el aşteptăm necazurile vremii!». Spune: «Aşteptaţi! Eu sunt cu voi printre cei care aşteaptă!»” (Coran, 52: 30-31). În altă parte, Coranul respinge explicit acuzaţiile că Mahomed era un vrăjitor. Într-o societate politeistă în care vrăjitorii, clarvăzătorii şi alţi oameni sfinţi deţineau o putere socială palpabilă, respingerea se justifică într-o anumită măsură. Au existat alte motive pentru a-l considera pe Mahomed neconvingător sau chiar inacceptabil. În calitatea sa de „emiţător de avertismente” în tradiţia profeţilor anteriori, el evidenţia faptul că omul răspundea în faţa lui Dumnezeu, puterea lui, recompensele din rai şi pedeapsa iadului. De asemenea, el lansa critici împotriva unor norme

sociale răspândite, cum ar fi infanticidul copiilor de sex feminin, şi abuzurilor comise de cei bogaţi.

Pe măsură ce numărul adepţilor şi importanţa lui Mahomed au crescut, opoziţia faţă de mişcarea lui s-a întărit. Mahomed trăia într-o societate în care legăturile de rudenie îţi asigurau pe cât posibil protecţie şi siguranţă, iar când aceste legături erau rupte, puteai deveni vulnerabil. Ceea ce s-a şi întâmplat când a murit Abu Talib, unchiul şi protectorul lui Mahomed. Fuga adepţilor lui în Abisinia nu a ajutat cu mare lucru; fuga în oraşul învecinat Yatrib (rebotezat ulterior Medina) a avut succes. Această „emigraţie", hegira, a avut loc în anul 622 şi a ajuns rapid să marcheze începutul calendarului musulman. La Medina, din 622 şi până la moartea sa, în 632, Mahomed şi-a consolidat mişcarea religioasă-politică.

Mahomed la Medina

Ceva din activitatea de început a lui Mahomed la Medina se poate întrezări din cel mai important document păstrat din primele decenii ale islamului, pe care specialiştii au ajuns să-l numească „Constituţia de la Medina". Excepţie aproape unică de la pierderea şi deformarea generale ale materialelor istorice, textul „iese în evidenţă ca o bucată de piatră tare dintr-o grămadă de moloz", după cum s-a exprimat un specialist[4]. Dincolo de faptul că textul este foarte timpuriu, rămân multe incertitudini cu privire la alcătuirea şi

transmiterea lui (unii afirmă chiar că la origine au existat mai multe texte, combinate ulterior); mai bine de un secol, traducătorii au dat interpretări foarte diferite clauzelor sale obscure. Lăsând la o parte acest lucru şi denumirea sa improprie (textul nu este o constituţie în sensul convenţional al cuvântului), se poate spune cu oarecare siguranţă că o bună parte din text capătă un înţeles numai în contextul istoric al Medinei, la scurt timp după sosirea lui Mahomed în oraş, poate chiar în primul an al hegirei.

Conform celei mai recente ediţii, documentul este alcătuit din şaizeci şi patru de clauze în două părţi principale, care reglementează relaţiile dintre oamenii din Medina (numită în text Yatrib) – Pribegii (din Mecca la Medina), Ajutătorii (locuitorii Medinei care le-au venit în ajutor) şi un număr de grupuri înrudite, inclusiv triburi evreieşti. Fragmentul ce urmează surprinde ceva din stilul şi conţinutul documentului, inclusiv porunca de a purta jihad, războiul încuviinţat de religie:

> 1. În numele lui Dumnezeu, cel milos şi îndurător. Acesta este un contract din partea lui Mahomed, Profetul, între Credincioşi şi Musulmanii din neamurile Quraysh şi Yatrib şi cei care li se alătură, li se alipesc şi poartă jihad alături de ei.
> 2. Aceştia alcătuiesc o singură comunitate, care îi exclude pe [alţi] oameni.
> 3. Pribegii din neamul Quraysh îşi păstrează organizarea şi conducerea tribale, cooperând între ei în ce priveşte despăgubirea în bani a familiei celor ucişi şi răscumpărându-şi captivii aşa cum se obişnuieşte şi este echitabil în rândul Credincioşilor [...].
> 14. Credincioşii cu frică de Dumnezeu sunt împotriva oricăruia dintre ei care cere o sumă de bani prea mare ca despăgubire pentru o rudă ucisă sau care vrea un dar [ce presupune] nedreptate, păcat, fărădelege sau rău în rândul Credincioşilor. Aceştia se vor uni cu toţii împotriva lui, chiar dacă este fiul unuia dintre ei.

15. Un Credincios nu va ucide un [alt] Credincios ca răzbunare pentru un Necredincios şi nu va ajuta un Necredincios împotriva unui Credincios [...].
18. Evreii care ni se alătură vor primi ajutor şi drepturi egale; nu vor fi nedreptăţiţi şi nici duşmanii lor nu vor fi ajutaţi împotriva lor [...].
26. Orice neînţelegere dintre voi trebuie dusă în faţa lui Dumnezeu şi a lui Mahomed.
27. Evreii împart cheltuiala cu Credincioşii atât timp cât sunt în război [...].
39. Aliaţii nomazi ai evreilor sunt pe poziţie de egalitate cu ei [...].
52. Orice fărădelege sau neînţelegere majoră dintre oamenii acestui document despre care se crede că aduce rău trebuie dusă în faţa lui Dumnezeu şi a lui Mahomed.
53. Dumnezeu garantează cea mai adevărată şi mai dreaptă îndeplinire a clauzelor acestui document.
54. Neamului Quraysh nu i se acordă nici o protecţie şi nici celui care îi ajută[5].

Multe afirmaţii sunt neclare, dar există două teme recurente. Prima – părţile acordului trebuie să coopereze între ele, de exemplu, respectându-şi cuvântul dat, făcând raiduri împreună, abţinându-se de la acte de violenţă între ele şi de la alianţe cu alţii din afara comunităţii. A doua – credinţa religioasă şi loialitatea politică se împletesc, Mahomed fiind un instrument al voinţei lui Dumnezeu. „Orice neînţelegere dintre voi trebuie dusă în faţa lui Dumnezeu şi a lui Mahomed”, impune o clauză; „Dumnezeu este ocrotitorul drept-credinciosului cu frică de Dumnezeu şi la fel este şi Mahomed, mesagerul lui Dumnezeu”, spune o alta.

În calitate de profet al lui Dumnezeu, Mahomed unea aşadar grupuri înrudite din Medina şi din jurul acesteia şi le reglementa relaţiile astfel încât să le diminueze cât mai mult conflictele interne şi să le maximizeze poziţia faţă de adversarii lor, meccanii. Cu alte cuvinte, Mahomed modela comunitatea în faşă pentru a se putea confrunta cu opozanţi politeişti. În acest sens, documentul este în concordanţă cu accentul puternic pus în Coran pe lupta în numele lui

Dumnezeu, mai ales pe legătura dintre emigrare sau „pribegie” şi luptă, după cum arată sura 2, versetul 218 („cei care au plecat în pribegie, cei care luptă pentru Calea lui Dumnezeu”) şi alte versete. Musulmanul este „cel care crede în Dumnezeu şi în Ziua de Apoi şi care luptă pentru calea lui Dumnezeu” (Coran, 9: 19).

Care erau graniţele acestei prime comunităţi? În afara ei se aflau politeiştii, iar în interior, cei care îl urmau pe Mahomed sau se alăturau public mişcării lui – nu doar cei pe care i-am numi în mod convenţional „musulmani”, ci se pare că şi unii evrei (nu se putea vorbi de o comunitate creştină din Medina). Acest model contrastează cu cel care avea să se contureze în următorii aproximativ o sută de ani, când musulmanii au început să se pună de acord asupra unor doctrine şi practici rituale comune. Din acest punct de vedere şi din altele, musulmanii au ajuns să se deosebească nu numai de politeişti, ci şi de alţi monoteişti. Treptat, evreii şi creştinii aveau să se bucure de protecţie din partea statului împotriva duşmanilor din afară şi a impulsului intern de a se converti.

Aşadar, aici trebuie evidenţiat caracterul provizoriu al credinţei în această etapă incipientă. Liniile de demarcaţie dintre musulmani şi evrei încă nu erau clar şi pe deplin trasate. Ştim că practica postului şi a rugăciunii avea elemente comune cu tradiţiile iudaice. Până şi stabilirea unei chestiuni importante precum punctul cardinal înspre care te rogi a durat ceva timp: se pare că musulmanii s-au prosternat în direcţia Ierusalimului până la ceea ce Coranul şi tradiţia istorică descriu drept o ruptură decisivă de evrei, care a dus la înlocuirea Ierusalimului cu Mecca. Ruptura avea să presupună şi expulzarea şi masacrarea evreilor. Această

naraţiune – a unei despărţiri bruşte după o perioadă de coexistenţă şi ambiguitate confesională – comprimă o perioadă mai lungă în care credinţa şi ritualurile islamice s-au conturat gradual, desprinzându-se de rădăcinile lor iudaice şi creştine. A fost nevoie de cel puţin două secole până la consacrarea celor „Cinci stâlpi ai islamului” (mărturia de credinţă, pelerinajul, postul de Ramadan, dania şi rugăciunile zilnice), pe baza Coranului şi a practicilor lui Mahomed (*sunna*).

Raiduri şi direcţii viitoare

În măsura în care tradiţia istorică oferă ceva similar unei consemnări fidele a preocupărilor lui Mahomed, acesta şi-a concentrat atenţia în mare parte asupra unor campanii militare în afara Medinei. Etapa din Medina a vieţii lui Mahomed, între anii 622 şi 632, este dominată de raiduri asupra unor caravane aflate în trecere, aşezări şi triburi de beduini, acestea culminând cu capitularea Meccăi. Prima bătălie notabilă a fost declanşată de un raid asupra unei caravane într-o aşezare numită Nakhla. A urmat în scurt timp bătălia de la Badr, un oraş aflat la circa 145 de kilometri sud-vest de Medina. O înfrângere umilitoare a meccanilor este celebrată în Coran ca dovadă a călăuzirii providenţiale a lui Dumnezeu: ni se spune că îngerii au luptat alături de musulmani. Sorţii s-au schimbat dramatic în timpul bătăliei de la Uhud, datată de obicei în 624 sau 625. Acolo, o armată relativ numeroasă, de circa 3.000 de călăreţi meccani, a

răzbunat înfrângerea de la Badr, ucigând aproximativ şaptezeci de musulmani. Ni se spune că însuşi Profetul a fost rănit.

În acest punct – anul al cincilea şi al şaselea ai *hegirei* –, cronologia tradiţională se desparte în două direcţii. Prima este spre Mecca. În anii 627-628, Mahomed a condus un grup de musulmani într-un pelerinaj la Mecca şi, deşi a fost nevoit să-l anuleze, a ieşit din negocierile ce au urmat cu un acord conform căruia pelerinajul se putea realiza în anul următor; s-a semnat şi un armistiţiu pe zece ani. În anul următor a căzut oraşul-oază al-Khaybar, musulmanii punând mâna pe o pradă de război semnificativă. În acelaşi an, Mahomed a îndeplinit pelerinajul amânat. Între timp, puterea Medinei crescuse în detrimentul Meccăi, iar astfel capitularea aproape fără vărsare de sânge a Meccăi, în circa 630, se poate să fi fost aproape o dezamăgire. Profetul dusese, practic, o campanie de curtare susţinută a unor politeişti deosebit de influenţi din oraş. Mahomed s-a întors la Medina pentru ultimii săi doi ani de viaţă.

Din jurul anului 626 până în 628, cronologia duce şi într-o a doua direcţie – spre cuceriri în general şi spre Siria în special. Oraşul-oază Dumat al-Jandal se afla la aproximativ cincisprezece zile de marş spre nord de Medina şi circa jumătate din acea distanţă faţă de Damasc. Se presupune că poziţia sa strategică explică de ce a fost ţinta a nu mai puţin de trei raiduri. Conform tradiţiei, încă din 627-629 Mahomed le-ar fi trimis epistole împăratului bizantin Heraclius, negusului Abisiniei şi şahului persan, invitându-i să-i recunoască profeţiile şi să se convertească la islam. (Toţi au refuzat.) După cucerirea Meccăi, Mahomed şi-a extins influenţa în estul şi

sudul Arabiei, în principal prin tratate în loc de cuceriri. Conform unor surse timpurii nonislamice, Mahomed a acţionat în afara Arabiei, fiind în fruntea unor cuceriri în Palestina şi în alte provincii, însă tradiţia islamică nu coroborează asemenea afirmaţii.

De ce a recurs Mahomed la arme? Lăsând la o parte chestiunea încă discutată a vulnerabilităţii Medinei faţă de vecinul său puternic, putem fi destul de siguri că el a vrut să obţină pentru adepţii săi libertatea de a se închina în Mecca sau în împrejurimi. Nu conta atât că Mecca era oraşul lui natal – în definitiv, a ales să rămână la Medina după căderea Meccăi –, cât faptul că aceasta era epicentrul politeismului arab. Ca atare, ea *trebuia* să se supună noii voinţe a lui Dumnezeu – să fie readusă la puritatea primordială a monoteismului divin, revenire simbolizată de distrugerea idolilor care pervertiseră religia lui Avraam. Conform tradiţiei, locuinţa lui Mahomed de la Medina servea drept moscheea oraşului; acum este punctul principal al vizitei pelerinilor în oraş. La Mecca, Kaaba, construcţia cubică ce a adăpostit idoli odinioară, a devenit punctul central al tradiţiei pelerinajului anual.

Aici merită evidenţiat caracterul activist puternic al convingerilor religioase ale lui Mahomed. Mişcarea lui nu era similară celei din Qumran, a liniştii şi pietăţii pasive. Antichitatea târzie a generat şi călugări izolaţi, şi călugări înarmaţi; şi însuşi împăratul bizantin, Heraclius, purtase o cruciadă împotriva persanilor zoroastrieni. Mişcarea lui Mahomed era alimentată de credinţa în lumea de dincolo şi de încrederea în lumea aceasta, ambele întărite de răsplăţile oferite de Dumnezeu prin răspândirea legii sale: „Pământul

este al lui Dumnezeu şi El îl dă moştenire cui voieşte dintre robii Săi", spune Coranul (7: 128). Cam în aceeaşi perioadă în care Coranul îşi primea aproximativ forma în care îl avem acum, un autor armean a descris lucrurile în termeni similari, atribuindu-i lui Mahomed următorul avertisment:

> Prin legământ, Dumnezeu le-a făgăduit acest pământ lui Avraam şi seminţiei lui pe veci. Şi a făcut să se întâmple cum a făgăduit în vremea în care a iubit pe Israel. Dar acum, voi sunteţi fiii lui Avraam şi Dumnezeu îşi ţine făgăduiala făcută lui Avraam şi seminţiei acestuia pentru voi. Iubiţi-l sincer numai pe Dumnezeul lui Avraam şi mergeţi şi luaţi-vă pământurile pe care Dumnezeu i le-a dat tatălui vostru, Avraam. Nimeni nu va putea să vă stea împotrivă în luptă, pentru că Dumnezeu e cu voi[6].

Pe scurt, lupta era deopotrivă o necesitate *şi* o virtute. Forţele lui Mahomed vor fi fost puţin numeroase şi, cu aparenta excepţie a bătăliei de la Uhud, bine gestionate şi iscusite. Însă ambiţiile lui erau mari şi, foarte posibil, concentrate asupra Ţării Sfinte.

Indiferent care este adevărul, anvergura ambiţiilor sale, iscusinţa politicii lui şi conducerea lui charismatică contrastează puternic cu confuzia ce a urmat după moartea lui, la începutul lunii iunie 632. Mahomed s-a stins după o boală scurtă, relativ bătrân după standardele vremii, probabil în jurul vârstei de şaizeci de ani. Conform tradiţiei devenite predominante, la moartea sa a lăsat în urmă adepţi devotaţi şi credincioşi; revelaţii care aveau să fie puse laolaltă ulterior sub forma Coranului; o serie de concepţii clare privind Viaţa de Apoi, credinţa şi comportamentul corecte în această lume; mai multe soţii şi fiice, dar nici un fiu, nici un succesor şi nici planuri explicite cu privire la direcţia de urmat, la propriu sau la figurat, pentru comunitatea pe care o alcătuise.

În versiunea devenită standard, Coranul nu spune nimic cu privire la chestiunea succesiunii şi este, în cel mai bun caz, vag în chestiunea mai cuprinzătoare a autorităţii politice.

După ce a muncit neobosit pentru a-şi construi comunitatea, de ce a lăsat Mahomed chestiunea conducerii ei sub semnul întrebării? (După cum vom vedea imediat, şiiţii susţin de regulă că problema pleacă de la premise profund eronate.) O cale prin care putem reconcilia această construire atentă a unor coaliţii şi politica prudentă cu lipsa oricăror prevederi privind succesiunea este să speculăm că în centrul concepţiei lui despre lume a rămas până la moartea sa un sentiment al iminenţei Sfârşitului, caracteristică principală a versetelor mai scurte – şi, se consideră în general, mai vechi – din Coran. Potrivit acestei reconstituiri, Mahomed îşi încheiase misiunea de profet, adică să le aducă aminte contemporanilor săi că răspundeau în faţa lui Dumnezeu şi să-i avertizeze cu privire la consecinţele cumplite care îi aşteptau dacă ar fi ales să ignore ce le reamintise. Prin dezvăluirea revelaţiilor, care aveau să formeze în cele din urmă Coranul, şi prin crearea unei comunităţi de monoteişti ale căror victorii demonstrau clar că Dumnezeu îi proteja, Mahomed instituise o ordine morală ce urma să se menţină până la Judecata de Apoi, care nu era departe. Cu munca încheiată, a murit împlinit.

Conform unei obiecţii la acest argument, dovezile acestui sentiment al Sfârşitului iminent sunt relativ slabe; Coranul pare să fie mai interesat să reglementeze relaţiile sociale pe termen lung decât să-i pregătească pe oameni pentru sfârşitul lumii. Lăsând la o parte perspectiva şiită, putem specula că Mahomed a gândit cu prudenţă. Conform acestei alternative,

asigurarea succesului mişcării sale presupunea respectarea practicilor tribale, care privilegiau în mod firesc legăturile de rudenie şi mai degrabă ignorau autoritatea doar moştenită sau transferată; dacă aşa stau lucrurile, trebuie să presupunem că nici unul dintre cei doi bărbaţi cu cele mai apropiate legături de sânge cu Mahomed – ‘Ali, vărul şi ginerele lui, şi Abbas, unchiul său – nu a constituit combinaţia potrivită de înrudire şi caracter. O variaţie a acestui argument ar fi că Mahomed a simţit că comunitatea sa rămânea fragilă, geografia, legăturile de rudenie şi devotamentul faţă de islam fiind posibile falii, şi, ca urmare, a considerat că nu era înţelept să-şi exprime dorinţele clar. Ce cale mai bună să existe pentru un nou conducător de a se impune între credincioşi, dacă nu şansa de a reacţiona cât mai abil la criza declanşată de moartea Solului lui Dumnezeu?

Indiferent de răspuns şi oricare i-ar fi fost intenţiile, Mahomed declanşase o dinamică militară, politică şi religioasă care s-a dovedit irezistibilă: raidurile sale din Arabia au dat naştere unor cuceriri regionale care au dus la sfârşitul lumii antice. Împărţirea veche de secole a Orientului Mijlociu în vestul creştin şi estul sasanid a fost înlocuită de un imperiu unitar organizat în jurul califatului – funcţia de conducere într-o epocă postprofetică. Califii erau moştenitorii Profetului. Şi, aşa cum vom vedea, o mare parte din învăţătura islamică urma să fie dedicată conservării, înţelegerii şi dezvoltării moştenirii lui Mahomed.

* Traducerea tuturor citatelor din Coran este preluată din Coranul, ediţia a III-a revizuită şi adăugită, traducere din limba arabă, introducere şi note de George Grigore, Herald, Bucureşti, 2009 (n.tr.).

2

‘Ali, *văr, calif şi precursor al şiismului* (661)

În termeni de lege şi ritual, islamul este alcătuit acum în principal dintr-o ramură sunnită majoritară (poate circa 85%) şi o ramură şiită minoritară. În termeni strict doctrinari, între cele două ramuri există deosebiri relativ minore – detaliile concrete ale legilor privind familia şi alimentaţia, de exemplu, sau gesturile concrete pentru rugăciune. Singura excepţie importantă, după cum vom vedea, vine din imamat, instituţia conducerii postprofetice a şiiţilor[7]. Între sunniţi şi şiiţi au existat întotdeauna dezacorduri serioase în privinţa perspectivei asupra istoriei islamice timpurii, în special asupra evenimentelor care au decis cine a avut autoritate religioasă şi politică după moartea lui Mahomed.

Altfel spus, deşi practic toţi musulmanii erau de acord că funcţia de calif stă în centrul organizării politice, ei nu se înţelegeau în privinţa persoanei care trebuia să o ocupe; şi, cum toţi considerau că puterea politică exercitată în mod legitim este cu necesitate religioasă – adică exercitată în numele lui Dumnezeu şi conform voinţei şi legii lui –, dezacordul politic s-a contopit cu afilierea sectară. Să nu minimizăm provocările istoriografice cu care ne confruntăm

când încercăm să înţelegem acest fapt. Naraţiunile contrare ale vieţii şi carierei lui Margaret Thatcher şi ale lui Ronald Reagan ilustrează că până şi trecutul relativ recent poate fi subiect de controversă acerbă, mai ales dacă evenimentele sau personalităţile în cauză au generat mişcări politice sau culturale. Prima generaţie de musulmani a dat naştere la asemenea mişcări, iar reprezentările lui ‘Ali şi ale adversarilor săi nu sunt doar controversate ca urmare a acestui lucru, ci şi complicate de trecerea a circa 1.300 de ani.

‘Ali ibn Abi Talib, contemporan şi văr al lui Mahomed, a fost personalitatea decisivă şi care a dezbinat în această dinamică. (Deşi „sunnit” este un termen care a intrat în circulaţie largă abia în secolul al IX-lea, termenul „şiit” este considerabil mai vechi şi derivă din expresia „*shiat* ‘Ali” – „facţiunea” sau „gruparea” care a sprijinit dreptul lui ‘Ali la califat.) Un adevărat magnet pentru dezacorduri cu privire la conducerea comunităţii în deceniile de la mijlocul secolului al VII-lea, el a devenit mult mai mult – un pretendent la califat, un model capabil să rivalizeze cu Mahomed însuşi, o personalitate venerată şi un model pentru şiiţi.

Înrudirea şi familiaritatea dintre Mahomed şi ‘Ali constituie contextul controversei cu privire la succesiune. ‘Ali s-a născut în jurul anului 600 la Mecca, fiul lui Abu Talib, care nu era numai unchiul lui Mahomed, ci şi un fel de tată adoptiv, pentru că îl primise pe orfanul Mahomed în căminul său. La moartea lui Abu Talib, Mahomed avea să-i răsplătească binele având grijă de ‘Ali. Nu este clar cum a reacţionat Abu Talib la predicile lui Mahomed, dar nici tradiţia sunnită, nici cea şiită nu lasă nici o îndoială cu privire la faptul că ‘Ali a adoptat de timpuriu cauza lui Mahomed.

Istoricii şi biografii şiiţi afirmă chiar că ‘Ali a fost primul bărbat care a renunţat la politeism, iar sunniţii îi rezervă de regulă această poziţie aparte lui Abu Bakr, primul calif (632-634). Toţi au căzut de acord că Mahomed l-a onorat pe ‘Ali dându-i-o de soţie pe fiica lui Fatima.

După cum era obiceiul, ‘Ali a avut mai multe soţii (sura a patra din Coran şi legea islamică formulată pe baza lui permiteau maximum patru) şi mai multe concubine; a fost tatăl a numeroşi copii, poate chiar douăzeci şi opt. Doi dintre ei, al-Hasan şi al-Husayn, amândoi fiii Fatimei şi amândoi, se spune, nepoţi preferaţi ai lui Mahomed, aveau să îi urmeze tatălui lor drept elemente centrale ale aspiraţiilor şiite. (Descendenţii lui ‘Ali, în unele cazuri menţinându-i sau amplificându-i pretenţiile de conducător al organizării politice islamice, sunt cunoscuţi drept alizi.)

Astfel, legătura de rudenie şi convertirea timpurie l-au recomandat pe ‘Ali pentru califat. Date fiind circumstanţele primejdioase ale mişcării lui Mahomed, convingerea religioasă se manifesta şi prin curaj. De asemenea, povestirile de vitejie pe câmpul de luptă – ca atunci când ‘Ali a smuls din balamale poarta unui oraş, a folosit-o drept scut, apoi a aruncat-o – au demonstrat devotamentul său faţă de Profet şi de cauza acestuia. Aflăm că în orele periculoase când Mahomed a fugit din Mecca la Medina, ‘Ali i-a fost sosie, întinzându-se în patul Profetului ca să-i inducă în eroare duşmanii.

Conform autorilor şiiţi, semnificaţia acestor povestiri şi a altora era evidentă: Mahomed intenţionase de la bun început să-l numească succesor pe ‘Ali. În definitiv, Dumnezeu însuşi precizase clar aceeaşi idee în revelaţiile care aveau să fie

incluse în Coran – şi pe care cei ostili lui le excluseseră. Conform aceloraşi autori, Mahomed ar fi spus că ‘Ali era pentru el ce fusese Aaron pentru Moise. Dacă toate acestea nu erau suficiente, de bună seamă că nu mai rămânea nici o îndoială după ultima şi cea mai clară afirmaţie dintre toate, făcută la începutul anului 632, când Mahomed se întorcea de la Mecca, din călătoria care a ajuns cunoscută drept „pelerinajul de adio”. La un loc de popas numit Ghadir Khumm, l-a luat de mână pe ‘Ali şi a declarat: „‘Ali îi este stăpân celui căruia îi sunt eu stăpân”.

La scurt timp după moartea lui Mahomed, care nu a lăsat urmaşi de sex masculin, partizanii lui ‘Ali au susţinut firesc că acesta, în calitate de văr, ginere şi confident, deţinea toate cunoştinţele şi aptitudinile care decurg din consangvinitatea concentrată, educaţie, protecţie şi ucenicie. Şi atunci nu e de mirare că el, familia şi partizanii lui au fost dezamăgiţi amarnic când o adunare neoficială l-a declarat pe Abu Bakr succesor şi, astfel, primul calif („succesor al Profetului”). Se spune că ‘Ali a lipsit de la adunare, fiind ocupat cu pregătirile de înmormântare a trupului neînsufleţit al lui Mahomed. Absenţa lui este doar unul dintre aspectele înconjurate de mister ale naraţiunilor despre succesiune şi îi face pe şiiţi să considere în general că evenimentul respectiv a fost de fapt echivalent cu o lovitură de stat. Indiferent care a fost adevărul, se pare că ‘Ali a refuzat să-l sprijine pe Abu Bakr timp de câteva luni şi a intrat într-un con de umbră în cei zece ani de califat ai lui Omar (634-644), succesorul lui Abu Bakr. A revenit în prim-plan opunându-se politicilor celui de-al treilea calif, Othman (644-656), alături de o mulţime care îşi exprima

dezaprobarea faţă de partizanatul, nepotismul şi infidelitatea faţă de practicile lui Mahomed, de care era suspectat.

Abia după aproape douăzeci şi cinci de ani – timp în care s-au aflat la conducere trei califi, toţi ilegitimi în ochii partizanilor lui ‘Ali – s-au împlinit în sfârşit speranţele acestora: ‘Ali a revendicat funcţia în 656. Dar circumstanţele nu erau promiţătoare şi aveau să urmeze noi dezamăgiri. De pildă, se pare că nu s-a bucurat niciodată de sprijin larg şi vom vedea că nimeni alta decât ‘A’isha, soţia preferată a lui Mahomed, avea motive întemeiate să i se opună. Apoi, Othman, al treilea calif, fusese asasinat la Medina în timpul a ceea ce a ajuns să se numească „prima discordie” (literal, „încercare”, dar în practică „război civil”). Pe drept sau pe nedrept, mulţi l-au crezut pe ‘Ali complice. Întrucât fusese trecut cu vederea de trei ori, candidatura lui ‘Ali trebuie să le fi părut multora un act disperat. Aşa se poate explica de ce nu prea a prezentat interes pentru cei din afara Medinei şi nici pentru locuitorii Kufei, oraşul din sudul Irakului, precum şi de ce a fost contestat, aproape imediat după ocuparea funcţiei, de Talha şi al-Zubayr, doi companioni ai Profetului. Situaţia era şi mai gravă, fiindcă li s-a alăturat ‘A’isha. ‘Ali a ieşit învingător în urma contestării din partea acestora, însă victoria lui a fost *à la* Pirus, costându-l în primul rând reputaţia de conducător de oameni.

‘Ali era mai degrabă evlavios şi blând decât viclean, aşa că planurile i-au fost în scurt timp dejucate de Moavia, rudă cu Othman şi puternicul guvernator al Siriei, care afirma că ucigaşii lui Othman scăpaseră nepedepsiţi. Contestarea lui ‘Ali a atins un punct critic odată cu bătălia de la Siffin, localitate aflată pe malul Eufratului, la sud de oraşul Raqqa din nordul

Siriei, în 657. Cele două armate au ezitat să lupte, iar când au făcut-o în cele din urmă, tradiţia spune că ‘Ali, în pragul victoriei, a fost neinspirat să accepte un armistiţiu şi mediere. A rezultat o harababură, iar în 611, ‘Ali, discreditat în urma acordului rezultat din mediere, a fost şi el ucis de un fost susţinător.

Moartea lui ‘Ali a însemnat renaşterea lui – ca simbol al conducerii drepte pervertite de rudenie, cupiditate şi corupţie. Se poate să fi fost rotofei şi chel, iar ca fire nehotărât şi credul – cel puţin aşa apare în unele descrieri –, dar mai ales susţinătorii lui şiiţi consideră că ‘Ali a fost strămoşul mai multor ramuri de imami, „liderii” comunităţilor şiite, dintre care unele au supravieţuit până astăzi. Ca atare, pe biografia lui ‘Ali îşi vor lăsa amprenta diverse doctrine, unele inspirate de gnosticism şi de alte tradiţii preislamice, iar altele având un caracter islamic distinct.

Unii adepţi, etichetaţi drept „extremişti”, aveau concepţii pe care alţi şiiţi (şi cu atât mai mult sunniţii) le considerau absurde sau chiar respingătoare. De exemplu, se spune că o aşa-zisă sectă numită Ghurabiyya ar fi afirmat că ‘Ali şi Mahomed semănau fizic atât de bine, încât erau ca doi corbi (*ghurab*) – iar astfel îngerul Gabriel l-a confundat pe Mahomed cu ‘Ali. Alţii, mai ales şiiţii care au devenit duodecimani în secolele al IX-lea şi al X-lea, i-au atribuit nu numai tot felul de miracole, ci şi un rol paradigmatic în dreptul şi în elocinţa lor supranaturală: curajul şi pietatea lui au primit o aură de legendă, iar predicile, scrisorile, aforismele şi opiniile lui religioase au fost adunate laolaltă pentru a fi comentate şi pentru posteritate. Imamii care au descins din această ramură

i-au păstrat învăţăturile şi infailibilitatea. (Ne vom întâlni mai jos cu al optulea din această ramură, ‘Ali ibn Musa.)

Un autor de la sfârşitul secolului al IX-lea sau începutul secolului al X-lea, după ce descrie materialismul şi lumescul predecesorilor săi omeiazi, surprinde un moment relativ timpuriu din evoluţia creării legendei:

> ‘Ali ibn Abi Talib îşi ocupa toate zilele sale cu lupta. Mai mult, nu a purtat niciodată haine noi, nu a avut niciodată pământ şi nu a încercat niciodată să dobândească alte proprietăţi decât cele pe care le avea la Yanbu şi al-Bughaybigha [oraşe din Arabia], iar veniturile de pe urma acestora le făcea întotdeauna danie săracilor. Oamenii i-au păstrat discursurile şi predicile, toate cele patru sute câte a ţinut. Ele s-au păstrat în memoria oamenilor şi circulă între ei şi sunt folosite în propriile lor cuvântări şi discursuri[8].

Pentru şiiţii şi sunniţii înclinaţi spre tradiţia pietistă sau mistică a sufismului, ‘Ali deţinea cunoştinţe ezoterice şi recomandări ascetice fără egal. Era inegalabil în scris şi în vorbire: elocinţa lui era legendară, la fel şi caligrafia lui. Conform unei autorităţi în materie din secolul al XVI-lea, cel mai timpuriu stil de caligrafie coranică „şi-a atins perfecţiunea în glorioasa mână a Prinţului Credincioşilor şi a Imamului Evlavioşilor, Leul Cuceritor al lui Dumnezeu, ‘Ali ibn Abi Talib. Nici o altă fiinţă nu a trecut cu degetele ce mânuiesc condeiul prin arta scrisului la fel ca degetele maiestuoase, miraculoase ale acestei splendori”[9]. Cuvintele lui înţelepte despre înţelepciune erau deosebit de preţuite:

> Cunoaşterea este mai bună decât avuţia: cunoaşterea te apără, pe când avuţia trebuie s-o aperi. Avuţia scade pe măsură ce o foloseşti, pe când cunoaşterea creşte cu folosinţa [...].
>
> Cei care strâng avere sunt morţi chiar şi în timpul vieţii, pe când cei învăţaţi există cât există şi lumea – chiar dacă persoana lor se pierde, învăţăturile lor

trăiesc mai departe în inimile oamenilor[10].

Nu se ştie exact unde a fost înmormântat ‘Ali, dar pe parcursul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea oraşul Najaf din sudul Irakului a ajuns să fie recunoscut drept locul odihnei sale veşnice. Pe termen mai scurt, Moavia a revendicat califatul şi a condus aproape douăzeci de ani. Pe termen mediu, nonşiiţii aveau să-i respingă dreptul la calif şi abia în secolul al IX-lea s-a conturat doctrina celor „Patru califi călăuziţi pe calea cea dreaptă” (Abu Bakr, Omar, Othman şi ‘Ali), califii înşiruindu-se în ordinea descrescătoare a meritelor. Astfel, securea războiului a fost în mare măsură îngropată între sunniţi şi şiiţi. Chiar şi aşa, ecumenismul a avut şi continuă să aibă anumite limite. Cei familiarizaţi cu Orientul Mijlociu la începutul secolului XXI ştiu că unii şiiţi îndeplinesc ritualuri în care îi critică pe companionii ce nu au recunoscut revendicările lui ‘Ali şi că unii sunniţi atacă aşezăminte sfinte şiite. Vrajba sectară nu se stinge cu uşurinţă.

3

‘A’isha, *soţie a Profetului* (678)

‘A’isha s-a născut la Mecca, una dintre fiicele lui Abu Bakr, care a fost unul dintre primii convertiţi la islam şi, după cum am văzut deja, succesorul lui Mahomed în fruntea organizării politice islamice tocmai apărute. A fost şi una dintre soţiile Profetului Mahomed – a treia, spune tradiţia, şi preferata lui, una dintre „mamele credincioşilor”, conform Coranului (33: 6). Nu a fost o coincidenţă că fiica lui Abu Bakr a devenit soţia lui Mahomed. În Arabia, ca în multe societăţi preindustriale, căsătoria era o instituţie care putea servi la alianţa unor familii, revendicări, dinastii şi facţiuni politice. Era o mişcare înţeleaptă ca Mahomed să facă un contract de căsătorie care să-i lege soarta de cea a lui Abu Bakr, mai ales în jurul anului 620, când poziţia sa în Mecca încă politeistă era relativ slabă. Şi aflăm că Mahomed avea să moară în prezenţa lui ‘A’isha, în 632.

Am prezentat-o intenţionat pe ‘A’isha nu neapărat ca un individ în sine, cât ca fiică, mamă şi soţie. Ca să spunem mai mult, trebuie să înţelegem ceva despre transmiterea memoriei istorice.

Cea mai mare parte din ce „ştim” despre primul secol al islamului constă în naraţiuni păstrate în culegeri alcătuite în principal în secolul al IX-lea şi al X-lea. Unele dintre aceste naraţiuni au câteva rânduri, iar altele, multe pagini; unele sunt la persoana întâi, altele la persoana a doua, iar altele sunt transmise la a doua sau a treia mână, păstrate ca atare sau dezvoltate de la o generaţie la alta. Fragmentare şi rudimentare sau complete şi rafinate, aceste naraţiuni oferă doar pe alocuri informaţii pe care istoricii le-ar considera de încredere cu privire la evenimentele despre care ar relata. De regulă, acestea sunt inconsecvente, tendenţioase sau pur şi simplu neplauzibile; în foarte puţine cazuri pot fi confirmate din surse independente. Iată de ce reconstituirile prudente ale vieţii lui Mahomed şi a lui ‘Ali (şi a altora dintre primii musulmani) sunt cu necesitate schematice: adesea, după eliminarea informaţiilor îndoielnice, rămâne foarte puţin.

Totuşi, toţi istoricii sunt de acord că asemenea naraţiuni problematice pot servi drept sursă bogată de înţelegere a ceea ce musulmanii de mai târziu *au ales* să-şi amintească despre trecutul lor. Această afirmaţie, deloc spectaculoasă, este familiară oricui reflectează cu seriozitate la memorie şi la transmiterea textelor. Ce ne amintim spune ceva despre ce considerăm important, inclusiv despre valorile noastre fundamentale, chiar şi nerecunoscute. De asemenea, modul în care relatările scrise se transformă de-a lungul timpului spune ceva despre maniera în care generaţii succesive îşi adaptează şi îşi revizuiesc opiniile despre un anumit eveniment.

Ce au ales musulmanii să povestească despre ‘A’isha? Relativ puţine, după cum ne-am fi putut aştepta: femeile au avut un rol marginal în dezvoltarea religioasă şi politică a

islamului timpuriu, cel puţin în sfera publică. Locul lor era spaţiul domestic. Aşa cum ne-au parvenit, relatările despre ‘A’isha se învârt în jurul a trei evenimente. Însă fiecare spune ceva interesant despre atitudinile faţă de gen.

Primul se referă la căsătoria ei cu Mahomed, în special la vârsta ei. Data naşterii nu prea avea importanţă în acea perioadă, astfel că vârsta este de obicei aproximată. Chiar şi aşa, există un consens clar că ‘A’isha era o copilă (avea poate şase ani) când a fost contractată căsătoria şi avea doar câţiva ani în plus (nouă sau zece, se spune de obicei) când s-a mutat în casa Profetului, o schimbare de situaţie considerată adesea un indiciu al consumării uniunii. Mahomed va fi avut pe atunci în jur de cincizeci de ani. Evident, atât vârsta ei, cât şi diferenţa de vârstă dau apă la moară islamofobilor contemporani, care văd în Mahomed un pedofil monstruos.

Mai important de remarcat este faptul că diferenţa de vârstă a prezentat mai puţin interes pentru cei care au narat relatările. Iar vârsta lui ‘A’isha la vremea consumării uniunii nu a fost un motiv de stânjeneală şi cu atât mai puţin de dezgust: unii naratori descriu liber cum ‘A’isha a continuat să se joace cu păpuşi în voie după mutarea în casa Profetului. De fapt, uneori, ‘A’isha însăşi vorbeşte direct, la persoana întâi despre diverse detalii: „Profetul lui Dumnezeu m-a luat de soţie când aveam şapte ani şi m-a cunoscut trupeşte când aveam nouă”. Această relatare este consemnată într-o culegere de tradiţii referitoare la Profet alcătuită de o autoritate foarte respectată pe nume al-Nasa’i (m. 915), care transmite în acest caz o tradiţie venită de la ‘Urwa ibn al-Zubayr (m. 713), un important culegător anterior. În ce priveşte contractarea şi consumarea căsătoriei, cea dintre

‘A’isha şi Mahomed pare să fi fost notabilă, dar nu în mod special: într-o lume în care nu existau concepţiile noastre moderne asupra copilăriei şi adolescenţei, nu era neobişnuit ca fetele să fie date de soţii încă din preadolescenţă – uneori şi mai devreme. De fapt, chiar unii dintre învăţaţii care au transmis asemenea relatări erau căsătoriţi cu femei care fuseseră mirese la unsprezece sau doisprezece ani[11].

Al doilea eveniment care îi preocupă pe naratori a avut loc şase sau şapte ani mai târziu şi este cunoscut în izvoare drept „Osânda pentru minciună”. Întorcându-se cu Mahomed dintr-unul din raidurile sale asupra unui trib arab, ‘A’isha s-a îndepărtat de caravană şi, întârziind din cauză că pierduse un colier (sau aşa se povesteşte), a fost lăsată în urmă neintenţionat când caravana a plecat spre Medina. (Şi aici cei care au transmis întâmplarea par decişi să-i ilustreze vârsta fragedă; citim că era atât de uşoară, încât bărbaţii care îi purtau lectica nu i-au observat lipsa.) A avut norocul să fie salvată şi dusă la Medina de un oarecare Safwan, însă atât circumstanţele dispariţiei ei, cât şi asocierea cu Safwan au fost pretexte pentru diverse suspiciuni şi bârfe. Nici o femeie nepătată, cu atât mai puţin o soţie a Profetului, nu putea fi singură în prezenţa unui bărbat care nu îi era rudă. Şi ce era cu acel colier? Cum a putut să piardă noţiunea timpului? Pentru mulţi, detaliile nu se legau. Citim că timp de mai multe săptămâni, onoarea lui ‘A’isha a fost pusă la îndoială – iar astfel poziţia Profetului în faţa triburilor refractare din Medina a slăbit. Situaţia s-a clarificat abia când Dumnezeu i-a trimis lui Mahomed o revelaţie (Coran, 24: 11) care îi condamna pe calomniatori.

Ce să înţelegem din presupusul adulter al lui ‘A’isha? Nu putem şti dacă acuzaţia era întemeiată, deşi e foarte improbabilă. Totuşi, e de remarcat faptul că asemenea poveşti au circulat şi au fost transmise, mai ales dată fiind veneraţia de care avea să se bucure ‘A’isha în rândul sunniţilor: tocmai pentru că ele prezintă variante atât de stânjenitoare referitoare la ‘A’isha cea idealizată din tradiţia matură, este foarte probabil că surprind ceva din caracterul extrem de controversat al islamului timpuriu. Acuzaţia pare să reflecte o opoziţie faţă de ‘A’isha. Dar de ce opoziţia?

În mod cert, în anumite cercuri nu era populară. Rămasă văduvă la moartea lui Mahomed, în 632, ‘A’isha dispare de pe scena istoriei timp de câteva decenii. Avem detalii despre reapariţia ei abia în vara anului 656 – şi ce apariţie spectaculoasă! Iar astfel ajungem la al treilea şi ultimul eveniment pe care povestitorii au ţinut să-l nareze.

Indiferent cât de privată şi de domestică fusese viaţa ei până în acel moment, acum se afla în fruntea unei forţe de circa 1.000 de bărbaţi împotriva lui ‘Ali, care ajunsese la putere ca urmare a asasinării califului Othman (m. 656), după cum am văzut deja. Alături de alţi doi companioni respectaţi ai Profetului, ‘A’isha şi oamenii ei s-au confruntat cu armatele lui ‘Ali în sudul Irakului, în „Bătălia Cămilei”, cum a ajuns să fie numită ciocnirea de forţe, după busculada din jurul cămilei care purta lectica ei. ‘A’isha a fost înfrântă şi avea să-şi trăiască restul zilelor în relativă obscuritate. Totuşi, „Bătălia Cămilei” a ajuns să fie considerată punctul de cotitură al primului război civil islamic, în sine un moment de referinţă: islamul primordial al lui Mahomed şi comunitatea

sa originară se încheiaseră; aveau să urmeze un al doilea şi un al treilea război civil, revoluţii interne şi invazii din afară.

„Indiferent ce părere aveţi despre ‘A’isha, ea rămâne un personaj impresionant, o eroină de neuitat care a spus ce gândea, şi-a urmat glasul inimii, şi-a iubit Dumnezeul şi şi-a câştigat un loc în comunitatea ei şi în istorie ca Mama Credincioşilor.” Iată ce scrie Sherry Jones, autoarea a două romane istorice despre ‘A’isha. (Există şi altele.) ‘A’isha a lui Jones este o retroproiecţie naivă a unor idei moderne despre gen, individ şi societate; romanele ei nu spun practic nimic nici despre personajul istoric ‘A’isha, nici despre rolul pe care i l-au atribuit primii musulmani în islamul timpuriu. Însă Jones scoate la suprafaţă în mod neintenţionat faptul că relatările despre ‘A’isha stabilesc valori culturale. Într-o interpretare mai puţin anacronică, aceste relatări sunt moduri prin care unii învăţaţi musulmani şi-au proiectat propriile valori şi propria politică asupra unor momente fundamentale – chiar mitice – din istoria comună a islamului. Mai mult decât orice, se poate spune că ‘A’isha reprezintă onoarea sunniţilor în faţa insinuărilor şiiţilor.

4

‘Abd al-Malik, *arhitect al califatului* (705)

Organizările politice imense numite de istorici Imperiul Omeiad şi Imperiul Abbasid au fost organizate în jurul funcţiei califatului, care, trecând prin transformări treptate şi convulsii revoluţionare, avea să supravieţuiască într-o formă recognoscibilă până la cucerirea Bagdadului de către mongoli, la mijlocul secolului al XIII-lea. În afară de Mahomed, ‘Abd al-Malik a avut o contribuţie mai mare ca oricine la conceperea unei viziuni religioase-politice asupra conducerii califale.

Islamul s-a născut în Arabia tribală, iar acest lucru însemna că statutul era determinat de o combinaţie între competenţă şi înrudire: conform teoriei care urma să se consacre, întrucât Mahomed a fost membru al tribului Quraysh, şi califii trebuiau să aparţină tribului Quraysh. ‘Abd al-Malik s-a născut la Medina, fiul lui Marwan, o personalitate de frunte dintr-un clan quraysh important, Omeiazii, ce aveau să dea şi numele primei dinastii conducătoare a islamului, ce a guvernat din Siria. Ne-am întâlnit deja cu primul calif omeiad, Othman (644-656), şi se întâmplă că ‘Abd al-Malik a fost martor, la vârsta de aproximativ zece ani, la evenimentele din preajma asasinatului acestuia. În adolescenţă şi la

începutul vârstei adulte, în timpul conducerii unui alt Omeiad, Moavia (661-680), ‘Abd al-Malik a fost pregătit pentru putere, iar astfel a acţionat în mai multe feluri în serviciul dinastiei conducătoare. De exemplu, a condus armate împotriva bizantinilor. (În această societate, adolescenţa inutilă nu prea îşi avea locul; copilăria se încheia la doisprezece sau treisprezece ani, când puteai să mânuieşti o sabie.) De asemenea, a fost guvernatorul oraşului arab Hajar.

Sfârşitul conducerii lui Moavia, în aprilie 680, a erodat puterea şi privilegiile Omeiazilor. I-au urmat pentru scurtă vreme un fiu şi un nepot, însă nici unul, nici celălalt nu s-au bucurat de prea mult sprijin, astfel că lui Marwan, tatăl lui ‘Abd al-Malik, i-a revenit sarcina de a începe lupta pentru reinstituirea conducerii Omeiazilor după moartea nepotului, în 683, când a izbucnit opoziţia. Susţinătorii sirieni l-au proclamat calif pe Marwan, însă acesta a murit la scurt timp, în 685; fiul i-a urmat tatălui, iar între 685 (când şi el a fost proclamat calif) şi 692 (când deja îi învinsese pe adversarii Omeiazilor într-un război civil dur), ‘Abd al-Malik le-a redat Omeiazilor puterea. Între 692 şi 750, dinastia Omeiazilor avea să deţină califatul, nu mai puţin de şapte descendenţi în linie dreaptă (patru fii şi trei nepoţi) urmându-i lui ‘Abd al-Malik în funcţia de calif.

Centrul puterii Omeiazilor a fost Siria, cu armata sa de arabi sirieni, iar aparatul de stat propriu-zis a fost organizat în jurul palatului lui ‘Abd al-Malik de la Damasc. Dacă Damascul a fost centrul puterii lui politice şi militare, ce i-a servit drept model de conducere?

În nucleul ireductibil al acestuia se afla concepţia unei ordini politice subordonate reprezentantului lui Dumnezeu pe

pământ, califul. Dumnezeu era unul, iar astfel autoritatea lui, delegată Profetului şi califilor care i-au urmat, era indivizibilă. Aceasta pare să fi fost teoria la început, deşi în practică delegarea însemna divizibilitate între personalităţile civile, militare şi religioase: conducerea unor teritorii de dimensiunile imperiului făcea imposibil absolutismul efectiv. Altfel spus, cuceririle îi făcuseră pe musulmani suverani asupra unei mari părţi din Orientul Mijlociu, iar ei au contopit tradiţiile conducerii din Antichitatea târzie (mai ales instituţiile birocratice şi militare legitimate prin regalitate sacră) cu ceva ce s-ar putea numi monoteism tribal. Virtutea şi fapta s-au combinat cu biologia (apartenenţa Omeiazilor la tribul Quraysh, din care provenea Profetul) şi au dat în Orientul Mijlociu o reluare a regalităţii sacre pe care musulmanii au numit-o califat.

Imagini ale conducerii

Reconstituirea cadrului conceptual al începuturilor islamului – în acest caz, ideile lui ‘Abd al-Malik despre ordinea religioasă-politică – presupune să ne folosim de o serie limitată de dovezi sigure. Deşi poate fi surprinzător, există multe puncte de pornire mai neinspirate decât o examinare atentă a monedelor. Pentru că monedele bătute aveau o largă circulaţie în imperiu, servind atât ca mijloace de schimb, cât şi ca simboluri ale suveranităţii. Asemenea monedelor de astăzi, erau deopotrivă instrumente economice şi politice, care serveau piaţa şi răspândeau pretenţiile statului care le emitea.

Moneda despre care vom discuta provine dintr-una din emisiile monetare din perioada 693-697 şi a fost bătută în toate cele trei metale din care musulmanii îşi confecţionau banii – aur, aramă şi, ocazional, argint –, în nu mai puţin de optsprezece monetării diferite din estul bazinului mediteraneean.

O faţă a monedei nu are de ce să ne reţină atenţia: reprezintă ceva ce pare a fi un stâlp sau un turn ridicat pe nişte trepte şi nu are o valoare ideologică semnificativă. Este rămăşiţa unui prototip bizantin ce reprezenta simbolul creştin al crucii. În jurul acestei imagini este o inscripţie în arabă care ne spune când au fost datate monedele şi în numele cui (al lui ‘Abd al-Malik) au fost bătute. Mult mai mult interes prezintă cealaltă faţă, pentru că prezintă o siluetă umană care, deşi nu este identificată explicit, se consideră în general că ar fi ‘Abd al-Malik însuşi.

‘Abd al-Malik are barbă, un nas proeminent şi păr lung până la umeri, pieptănat cu cărare. Poartă o podoabă pentru cap şi o mantie lungă de material gofrat care îi lasă la vedere numai labele picioarelor. Are gura închisă, astfel că nu se poate confirma prezenţa protezei dentare descrise în unele surse literare: izvoarele scrise menţionează o halitoză atât de gravă, încât era supranumit „ucigaşul de muşte”: când insectele zburau prin dreptul gurii lui deschise, cădeau răpuse. Ochii bulbucaţi îi dau lui ‘Abd al-Malik un aer ameninţător, impresie accentuată de postura lui: îşi ţine mâna dreaptă pe mânerul sabiei, deşi nu ne putem da seama dacă o bagă sau o scoate din teaca ornamentată. În spatele cotului său drept atârnă ceea ce pare a fi un bici, care ar fi fost prins la cingătoare. În jurul acestei siluete stau alte cuvinte în

arabă (cu mici variaţii, în funcţie de monedă): „Pentru slujitorul lui Dumnezeu ‘Abd al-Malik, comandantul credincioşilor” şi „Califul lui Dumnezeu, comandantul lui Dumnezeu”. Se afirmă şi că personajul este Mahomed, însă această inscripţie, împreună cu tradiţiile relevante privitoare la emisiile de monede nonislamice, exclud această alternativă şi pe altele.

Întrucât descrierile înfăţişării lui ‘Abd al-Malik menţionează explicit ochii mari şi părul lung, putem fi încrezători că acest portret constituie o încercare autentică de a surprinde chipul califului. Totuşi, este cu siguranţă mult mai mult decât realism brut. E portretistică cu rol de propagandă. Portretul exprimă imaginea unui calif-războinic – „comandantul lui Dumnezeu/al credincioşilor” identificat prin inscripţia din jurul siluetei. Dat fiind că primele emisii ale monedei datează din 693, este tentant să vedem în această imagine o aluzie la victoria lui ‘Abd al-Malik în lungul şi sângerosul război civil din 685-692, care s-a încheiat mai mult sau mai puţin cu bombardarea Meccăi. Acest război civil a generat încă un obiect al propagandei, mult mai celebru: Cupola Stâncii, construcţie emblematică, aşezată pe vârful Muntelui Templului, în Ierusalimul de Est. Construită la ordinul lui ‘Abd al-Malik şi finalizată în 691 sau 692, Cupola Stâncii este un monument al victoriei – a islamului în faţa religiilor-surori şi a lui ‘Abd al-Malik în faţa pretendenţilor rivali.

De asemenea, moneda noastră reflectă o altă afirmaţie ideologică, întrucât ştim din diverse izvoare că acest calif a urmărit să-şi proiecteze imaginea de războinic neînfricat, protector binefăcător, „umbră” sau adăpost pentru musulmani

şi stâlp al credinţei drepte. Unul dintre guvernatorii săi de provincie a sugerat chiar, cu maliţiozitate, că musulmanii trebuie să înconjoare ritualic palatul lui ‘Abd al-Malik în semn de veneraţie faţă de autoritatea lui religioasă. Un poet pe nume al-Akhtal a exprimat în cuvinte imaginea pe care curtea lui ‘Abd al-Malik încerca să o transmită. (Pentru că poezia ocupa un loc de cinste în societăţile islamice ale Orientului Mijlociu, ea va apărea cu o frecvenţă care ar putea să-i surprindă pe unii cititori.)

> Laudă celui ce daruri ne lasă,
> prin Allah glorios – fie-i gloria casă!
> Care intră întreg în potop de războaie
> şi-i spun numele-n rugă de ploaie mănoasă.
> Eufratul pe când îşi învolbură coama
> între ţărmuri, prin tufe şi-a ierbilor plasă,
> sau când vântul îl umflă şi valul îi creşte
> peste piepturi şuvoaiele care se-ndeasă
> nu-i cu mâluri vreodată mai darnic decât e
> califul, de-i ceri din averea-i făloasă […]
> războinici din lemnul cel tare-al Qurayshilor
> înalţi precum pomii de nobilă rasă,
> semeţi pe podişuri, în locuri de cinste
> a tribului frunte-nălţând glorioasă.
> Se bat pe dreptăţi, stricăciunile-alungă
> şi totuşi îndură a răului coasă […]
> în faţa duşmanilor nu se îndoaie –
> sărmanilor îngăduinţa li-e oază[12].

Criticii săi au dat o interpretare proprie revendicărilor lui. „‘Abd al-Malik era sever, ferm şi avar”, scria unul dintre ei la sfârşitul secolului al VIII-lea sau la începutul secolului al IX-lea. „Iubea poezia şi panegiricele, care îl slăveau şi îl elogiau din plin […]. Era cunoscut pentru extrema lui sete de sânge, iar guvernatorii lui se comportau conform obiceiurile lui”[13].

„‘Abd al-Malik era un musulman ortodox şi practicant”, scria unul dintre principalii istorici ai islamului din secolul XX[14]. Dat fiind că formarea a ceva comparabil cu ortodoxia – deşi în mod cert diferit – s-a prelungit mult după această perioadă de început, asemenea descrieri sunt anacronice şi derutante. Ca să folosesc o metaforă topografică: forma islamului timpuriu nu ar trebui descrisă ca un fluviu care se împarte într-o deltă cu braţe şi afluenţi, ci mai nimerit ar fi să ne gândim la modul în care izvoare şi pâraie de munte, cu debite diferite, dintre care unele se unesc, iar altele se despart în cursuri tot mai mici, până când unele seacă de tot, s-au întâlnit în secolele al IX-lea şi al X-lea şi au format un singur fluviu mare, uneori luând mai multe cursuri: o tradiţie principală care îi includea pe majoritatea sunniţilor şi şiiţilor. Unele aspecte ale ideologiei religioase-politice omeiade s-au integrat în cele din urmă în acest curent principal, poate cel mai important dintre toate fiind penumbra cu forţă de legitimare a califatului. Însă altele nu au fost astfel: ‘Abd al-Malik s-a bucurat de o autoritate religioasă pe care califii din secolele ulterioare puteau doar să şi-o imagineze (sau să şi-o amintească).

Oricât de obscure ar fi originile sunnismului, importanţa lui ‘Abd al-Malik este clară. El a fost primul calif care şi-a transmis propriile pretenţii la conducere şi pe cele ale statului dincolo de o mică elită de arabi musulmani, exploatând mijloacele de comunicare în masă ale vremii – monede, diferite tipuri de documente, inscripţii, discursuri şi scrisori. A făcut acest lucru în principal pentru că ambiţiile statului său erau radicale. Califii de dinaintea lui se mulţumiseră să gestioneze o organizare politică de tip *laissez-faire* din multe

puncte de vedere, păstrând birocraţiile preexistente şi de regulă insistând în puţine cazuri pe mai mult decât plata tributului şi a taxelor. În timpul conducerii lui ‘Abd al-Malik, araba a înlocuit greaca şi persana ca limbă a birocraţiei, forma şi greutatea monedelor s-au uniformizat, tributul neregulat a fost înlocuit tot mai mult de taxe regulate, iar miliţiile tribale au devenit armate plătite. Prin asemenea măsuri banale s-au puse bazele unui imperiu islamo-arab distinct. Rezultatele au fost spectaculoase.

Această afirmaţie este valabilă din două puncte de vedere. În primul rând, în mare măsură datorită faptului că puterea statului crescuse atât de mult, au apărut condiţiile prielnice pentru ca un al doilea val de cuceriri să mărture vestul bazinului mediteraneean şi Asia Centrală: atât Barcelona, cât şi Samarkandul au căzut în mâinile cuceritorilor musulmani în 712. Până la mongoli, nici un stat nu va mai stăpâni teritorii atât de întinse. Astfel, o organizare politică în faşă a devenit o putere ce controla jumătate de emisferă. În al doilea rând, energiile culturale au fost redirecţionate: limba şi literatura arabă, aprobate de puterea islamo-arabă, începuseră să ignore tradiţiile prestigioase ale Antichităţii târzii – mai ales creştinismul grec şi siriac şi zoroastrismul persan –, acestea devenind desuete, irelevante sau chiar dispărând. Araba devenea limba de prestigiu prin excelenţă a Orientului Mijlociu şi a bazinului mediteraneean, statut pe care îl va deţine timp de aproape un mileniu.

5

Ibn al-Muqaffa‘, *traducător şi eseist* (759)

Ibn al-Muqaffa‘ a importat tradiţii persane în cultura islamică, a fost traducător şi eseist cu un stil exemplar şi a scris într-o perioadă în care araba literară era în faşă, iar în aer plutea revoluţia. A urmărit să influenţeze practica şi teoria politicii scriind pentru cei aflaţi la putere. A participat, cu diverse rezultate, la viaţa politică în calitate de consilier, de confident şi de ceea ce s-ar numi astăzi secretar de cabinet. A lăsat în urmă mai multe scrieri în proză, dintre care una, o culegere de fabule cu animale intitulată *Kalila şi Dimna*, a devenit o autentică lucrare clasică a literaturii universale[15]. Altele, atât traduceri, cât şi compoziţii originale, aruncă o lumină asupra unei etape obscure din istoria culturală, religioasă şi politică.

Opera lui nu poate fi înţeleasă dacă o scoatem din contextul local. În mare parte pentru că musulmanii nu erau numeroşi şi aveau o abordare pragmatică, cuceririle islamice de la mijlocul secolului al VII-lea au avut un impact limitat, de scurtă durată, asupra teritoriilor acaparate: structurile economice şi sociale au supravieţuit tranziţiei de la conducerea bizantină ori sasanidă la cea islamică,

guvernatorii musulmani insistând doar ca suveranitatea să le fie recunoscută prin plata tributului sau taxelor. Şi, pentru că structurile economice şi sociale au rămas în mare măsură neatinse, diverse tradiţii au fost transmise în continuare pe teritoriul cucerit. Convertirea a fost în ansamblu lentă, însă arabizarea – adoptarea arabei ca limbă scrisă şi vorbită – prindea avânt.

Evidenţa continuităţii culturale este ilustrată cel mai clar în Iran, unde musulmanii, după ce şi-au stabilit mici aşezări, erau înconjuraţi de o mare de nonmusulmani, mai ales etnici iranieni, pe lângă vorbitorii de aramaică, evreii, popoarele turcice şi altele din Asia Centrală. Unii iranieni erau pe bună dreptate nemulţumiţi de prăbuşirea statului sasanid; până la urmă, elitele iraniene erau moştenitoarele conducerii persane încă de la Cirus (m. 530 î.Hr.), întemeietorul Imperiului Ahemenid. Nu e de mirare că timp de o generaţie au avut loc revolte sporadice. Dar acestea se încheiaseră pe la sfârşitul anilor 600 şi, exceptând ţărmurile muntoase ale Mării Caspice, stăpânirea iraniană luase sfârşit. Mai rămăseseră doar tradiţiile sale culturale şi politice. Nucleul persan se afla în Fars (de unde şi cuvântul „persan”), în sud-vestul Podişului Iranian. Iar principalul oraş din Fars era Jur (numit şi Firuzabad), construit în formă circulară de primii sasanizi pe o colină artificială, la sud-vest de prima capitală sasanidă, Istakhr.

Se pare că acolo s-a născut în jurul anului 720, într-o familie persană cu statut superior, un oarecare Ruzbih. Din câte ne putem da seama, experienţa acestei familii a fost tipică. Primii conducători musulmani nu se prea atinseseră de instituţiile administrative sasanide, iar tatăl lui Ruzbih,

Daduya, îşi găsise serviciu în statul omeiad ca administrator fiscal. Descrierile spun că Daduya era cunoscut şi sub numele arab Mubarak, însă e îndoielnic că s-a convertit la islam, în această etapă de început a islamului neexistând aşteptări în acest sens. Mai clar este că a primit încă un nume, al-Muqaffa‘ („cel cu mâinile ofilite”), ca urmare a torturilor pe care se pare că le-a îndurat din partea unor superiori suspectaţi de corupţie. Astfel, Ruzbih avea să devină cunoscut drept „Fiul lui al-Muqaffa‘”.

Ibn al-Muqaffa‘ avea nu numai intelectul birocratic şi curtenesc firesc datorită provenienţei lui dintr-o familie persană cu statut superior, ci şi un talent extraordinar la limba arabă, pe care se pare că a învăţat-o în oraşul Basra din sudul Irakului, pe atunci o pepinieră a studiilor lingvistice arabe. Astfel, fiul i-a urmat tatălui ca slujitor al statului omeiad, găsindu-şi un post de secretar în sud-estul şi sud-vestul Iranului şi acumulând o mare avere – precum şi reputaţia de cheltuitor ostentativ. Ca să prosperi ca secretar la sfârşitul perioadei Omeiazilor, trebuia să foloseşti o retorică irezistibilă în slujba protectorului tău; afacerile se făceau prin intermediul cuvântului scris şi vorbit, mai ales prin discursuri şi scrisori, atât publice, cât şi private. Fiindcă politica era adesea violentă, trebuia să fii dur şi să ai sânge-rece şi se pare că Ibn al-Muqaffa‘ îndeplinea aceste condiţii cu prisosinţă. Conform descrierilor păstrate, uneori era caustic şi brutal, iar jignirea unui adversar constituie o explicaţie la fel de raţională ca oricare alta pentru moartea sa violentă, câţiva ani mai târziu.

Chiar dacă tatăl nu a avut niciodată mai mult decât o notorietate locală, fiul a ajuns în cele mai înalte eşaloane ale

statului. Revoluţia abbasidă din 749-750, care a pus capăt conducerii Omeiazilor, s-a născut în estul Iranului, iar pentru cei care s-au aliniat la tabăra învingătoare au apărut noi oportunităţi. Ibn al-Muqaffa‘ pare să fi făcut acest lucru, legându-şi soarta de ‘Isa ibn ‘Ali, un abbasid influent care se întâmpla să fie şi unchiul viitorului calif, al-Mansur (754-775). Descrierile biografice corelează convertirea lui Ibn al-Muqaffa‘ la islam cu protejarea lui de către ‘Isa ibn ‘Ali, dar probabil că afirmaţiile despre angajamentele şi istoricul său religios sunt doar speculaţii; specialiştii nu reuşesc să cadă de acord dacă a fost zoroastrian sau manihean (o religie populară pe atunci, întemeiată de Mani, m. 276). Din scrierile sale putem deduce că a fost un sceptic care condamna dogmele religioase şi îmbrăţişa raţiunea umană.

Clar este însă că în 759 era mort, victima disensiunilor care duceau la vărsare de sânge din perioada respectivă. Miza includerii printre membrii curţii conducătoare era întotdeauna mare, iar Ibn al-Muqaffa‘ a agravat lucrurile prin aroganţă şi infatuare. Nu se ştie exact de ce a fost executat, dar citim că ceva l-a ofensat pe calif şi, intenţionat sau nu, l-a dat pe Ibn al-Muqaffa‘ tocmai pe mâinile guvernatorului care îi purta ranchiună de ani buni. A avut o moarte violentă – prin amputare, strangulare, ardere sau îngropare de viu (ori poate o combinaţie între acestea). Unul dintre fiii lui se va distinge mai târziu ca traducător de lucrări de logică şi medicină.

Opera

Lăsând la o parte lucrările care nu i se pot atribui cu certitudine, opera lui Ibn al-Muqaffa‘ poate fi împărţită în compoziţii originale (trei) şi traduceri din pahlavi în arabă (şapte). Cu o singură excepţie, nici una nu poate fi datată sigur ca fiind realizată într-o singură etapă a vieţii sale. Printre compoziţiile originale se numără *Kitab al-adab al-kabir* (*Marele tratat de bună învăţătură*), ale cărei capitole se adresează pe rând suveranului, curteanului şi, în sfârşit, omului ambiţios – oportunistului. Prescripţiile ei sunt cu totul practice (cititorul este sfătuit să trăiască în spiritul onestităţii, frugalităţii, hărniciei şi autoexaminării). Definind etica drept exerciţiu al raţiunii şi interesului personal, autorul pune bazele unui fenomen literar-cultural numit *adab* – un tip islamic aparte de umanism. Ibn al-Muqaffa‘ nu avea un temperament de filosof sau de teolog, aşa că nu şi-a sistematizat niciodată concepţiile. Avea mai degrabă un scepticism cosmopolit decât un raţionalism cuprinzător. Atât cât ne putem da seama, era mai interesat să modeleze prin limbaj decât să demonstreze prin argumentaţie.

> În ce priveşte religia, principiul este să nu te abaţi de la o credinţă corectă, să eviţi păcatele majore şi să-ţi îndeplineşti obligaţiile religioase. Nu te abate de la acesta, ca şi cum ar fi indispensabil în orice clipă, ca un om care ştie că va pieri dacă îl pierde. Dacă apoi eşti capabil să mergi mai departe, aprofundându-ţi cunoaşterea religiei şi devotamentului, cu atât mai bine.
>
> În ce priveşte menţinerea bunăstării fizice, principiul este să nu împovărezi corpul cu prea multă mâncare, băutură şi acte sexuale. Dacă apoi eşti capabil să înveţi despre tot ce este benefic sau dăunător pentru trup şi să te foloseşti de aceste cunoştinţe, cu atât mai bine.

> În ce priveşte curajul, principiul este să nu-ţi spui să te retragi când companionii tăi înaintează spre inamic. Dacă apoi eşti capabil să fii primul la atac şi ultimul care fuge înapoi, fără să uiţi de prudenţa cuvenită, cu atât mai bine.
>
> În ce priveşte generozitatea, principiul este să nu le refuzi oamenilor drepturile lor. Dacă apoi eşti capabil să le dai mai mult decât li se cuvine şi să fii generos cu cei care au dreptul la tot, cu atât mai bine[16].

În intervalul de timp care începe odată cu conducerea lui al-Mansur (754) şi se încheie cu moartea lui Ibn al-Muqaffa‘ (759), poate fi plasată alcătuirea *Risala fi-l-sahaba* (*Epistolă despre tovărăşie*), lucrarea adresată explicit califului. Este posibil ca textul să nu fi ajuns niciodată la calif, dar stilul său obscur şi viziunea idiosincrasică îl fac unul dintre foarte puţinele texte ce datează din perioada extraordinar de controversată de după revoluţia abbasidă, care a avut ca rezultat mutarea centrului de greutate politic din Siria în Irak – şi, astfel, a posterităţii tradiţiilor imperiale sasanide transmise de cei ca Ibn al-Muqaffa‘. Un indicator al inteligenţei suveranului, scrie autorul în introducere, este receptivitatea sa la sfaturi. Apoi începe să le formuleze cu referire la chestiuni centrale ale începuturilor guvernării abbasizilor.

Credinţele trebuie să fie codificate, propunea Ibn al-Muqaffa‘, căci altfel pe comandanţii califului îi puteau fura unele concepţii extreme despre Dumnezeu şi religie care aveau potenţialul, în cele din urmă, să pună în pericol puterea acestuia. Însă chestiunea nu ţinea numai de *real politik*: acelaşi text este dovada unei preocupări pentru probleme perene ale teoriei. De exemplu, cum împaci puterea unitară cu diversitatea de doctrine, mai ales juridice? Care sunt limitele

autorităţii suveranului şi în ce chestiuni trebuie să i se supună credinciosul? Răspunsul pe care îl schiţează susţine puterea discreţionară a suveranului nu numai în chestiuni militare şi administrative, ci şi în domenii (cum ar fi dreptul penal) pe care şi le-ar revendica juriştii musulmani. Pe de altă parte, Ibn al-Muqaffa‘ nu îi dă în nici un caz califului dreptul la absolutism: acesta trebuie să se conformeze fundamentelor legilor religioase (de exemplu, rugăciunea, postul şi pelerinajul), pentru că acestea sunt esenţiale legitimităţii lui.

Scriind *Marele tratat de bună învăţătură* şi *Epistola despre tovărăşie*, Ibn al-Muqaffa‘ a putut să se inspire şi din propria experienţă, şi din înţelepciunea acumulată a tradiţiei persane în ce priveşte istoria şi arta guvernării, pe care a tradus-o şi a interpretat-o pentru un public arab. De fapt, tocmai datorită traducerilor lui Ibn al-Muqaffa‘ au ajuns episoade, texte, aforisme şi maxime din istoria şi gândirea sasanide, altfel pierdute, într-un mediu arabo-islamic deosebit de receptiv. Iar în acest mediu, dezvoltându-se rapid în istoriografie, genul epic, sfaturi pentru principi şi alte genuri literare şi intersectându-se, cu efecte benefice reciproce, cu alte tradiţii culturale, literare şi lingvistice, ele au devenit ingrediente cruciale ale gândirii politice islamice.

Culegerea de fabule cu animale *Kalila şi Dimna* a lui Ibn al-Muqaffa‘, care îşi ia numele de la cei doi şacali protagonişti, este un exemplu spectaculos de transmitere, adaptare şi dezvoltare organică. Un bibliofil din secolul al X-lea pe nume Ibn al-Nadim a recunoscut că originile ei sunt obscure; aşa şi rămân. Limba în care a fost scrisă iniţial este sanscrita şi există prea puţine motive de a ne îndoi de originile ei indiene (unele semne indică deopotrivă influenţe hinduse şi budiste).

Dacă datarea aşa-zisului original este dificilă, e sigur că o versiune a fost compusă în ceea ce specialiştii numesc pahlavi, persana folosită în perioada sasanidă. În prefaţă se face afirmaţia neverosimilă conform căreia regele sasanid Chosroes I (531-579) i-a cerut medicului său, un oarecare Barzawayh (sau Burzoe), să călătorească în India şi să culeagă fabule moraliste amuzante. O versiune a povestirilor a intrat în siriacă, dar Ibn al-Muqaffa‘ a transpus textul din pahlavi în arabă, adăugindu-l. Această transpunere este datată uneori în 748.

Astfel, nişte poveşti spuse iniţial în India au ajuns în Irak, prin Iran. De ce şi-a dat Ibn al-Muqaffa‘ osteneala să le traducă? Învăţatul al-Tabari (m. 923), pe care îl vom întâlni mai jos, a consemnat o relatare de la începutul secolului al IX-lea care ilustrează faptul că *Kalila şi Dimna* a fost percepută drept literatură persană cu poveţe, menită pentru edificarea conducătorilor în funcţie şi a viitorilor conducători. În povestea-cadru, un filosof îi istoriseşte regelui său o poveste despre doi şacali, Kalila şi Dimna, care, la rândul lor, spun poveşti pentru edificarea regelui lor, un leu. O poveste cu bufniţe şi corbi ilustrează că subterfugiul e cea mai bună armă de apărare în faţa duşmanilor. Un iepure trimite la moarte un leu ucigaş. Alte poveşti oferă lecţii despre onestitate, prietenie, perfidie şi multe altele.

Versiunea lui Ibn al-Muqaffa‘ urma să constituie baza pentru traducerile în persana arabizată care a apărut după cuceririle islamice, ca şi pentru alte mutaţii, cum ar fi forma lirică (în nu mai puţin de 14.000 de versuri), diferite variante extinse, prescurtate, ilustrate şi imitaţii. Versiunile şi traducerile erau comandate (adesea, dar nu întotdeauna)

pentru curţile conducătoare, iar popularitatea constantă a lucrării explică de ce s-a numărat printre primele cărţi arabe tipărite cu litere mobile, la sfârşitul secolului al XIX-lea. În secolul XX, textul, tradus în nenumărate limbi, a intrat în canonul literaturii universale, direcţie spre care se îndrepta deja încă din secolul al XIII-lea: un apostat evreu pe nume Giovanni da Capua a tradus o versiune ebraică în latină şi două secole mai târziu această traducere a fost tipărită la Strasbourg.

> Această carte, *Kalila şi Dimna*, este una dintre acelea alcătuite, de către învăţaţii Indiei, din pilde şi spuse, în care au avut inspiraţia să pună vorbele cele mai convingătoare [...] slujindu-se de felurite mijloace iscusite [...] şi care i-au făcut să pună această carte în gura jivinelor şi a păsărilor [...].
> Cartea aceasta strânge laolaltă înţelepciune şi desfătare, de aceea o vor alege deopotrivă înţeleptul şi netotul pus pe desfătare. Învăţăcelul tânăr care o citeşte se străduieşte să păstreze tot ce i-a pătruns în inimă [...] a avut parte de o carte frumos împodobită[17].

6

Rabi‘a al-‘Adawiyya, *ascetă şi sfântă* (801)

Cuceriri, imigraţie, comerţ, irigaţii, urbanizare – conducerile islamice timpurii au transformat nu numai peisajul natural al Irakului, ci şi terenul psihologic al religiei din Antichitatea târzie. Convertirile de la diverse tipuri de păgânism, iudaism, creştinism şi zoroastrism surprind doar în linii foarte mari transformarea. Rabi‘a al-‘Adawiyya ilustrează un aspect complementar al acesteia.

Islamul timpuriu era versatil, luând numeroase forme în funcţie de geografia, statutul şi contextul social şi religios al musulmanilor noi şi mai vechi. Nu îi putem trimite pe antropologi pe terenul omeiad şi abbasid, însă este bine-cunoscut faptul că musulmanii constituiau o diversitate de societăţi islamice, şi nu un singur monolit unificat prin practici rituale şi crezuri. Aşadar, e clar că există un grad de nedeterminare la nivel colectiv. Dat fiind caracterul dovezilor noastre, cum să ne imaginăm viaţa interioară a individului musulman? Care era cadrul fundamental al aşteptărilor, obiceiurilor în gândire şi al dispoziţiilor cognitive şi afective ale acestora şi cum se manifestau ele în cultură? Rabi‘a al-‘Adawiyya, cea mai celebrată sfântă a islamului, ne dă

posibilitatea să întrezărim un caz de practică pioasă şi de angajament psihologic: o spiritualitate islamică timpurie.

Am văzut că angajamentele religioase ale lui Mahomed au declanşat evenimente care aveau să reorganizeze geografia politică a lumii Orientului Mijlociu şi bazinului mediteraneean. Totuşi, mulţi musulmani nu puteau sau nu erau dispuşi să participe la proiectul conducerii; erau spectatori orbi, observatori indiferenţi sau critici care nu îşi exprimau ostilitatea ai cel puţin unor aspecte ale schimbării. Unii erau dispuşi să îşi transforme propria stare afectivă sau psihologică în loc să cucerească sau să conducă lumea. Pentru aceştia – automarginalizaţi, demagogi sau individualişti excentrici – existau atât spaţiul social, cât şi ingredientele discursive necesare pentru a-şi adânci şi a-şi canaliza tendinţele vieţii lor interioare. Altfel spus, valorile culturale impuneau forme de spiritualitate, iar cei având asemenea aplecări se puteau inspira din – şi crea – povestiri, texte, naraţiuni, mituri coranice şi ziceri ale Profetului care le exprimau tendinţele respective în termeni distinctiv islamici. Căci moştenirea lui Mahomed creată de musulmani nu se referea numai la legi, reformă socială sau hegemonie religioasă-politică, ci şi la amintirea lui Dumnezeu, rugăciune solitară, modestie şi chiar sărăcie. „O, voi cei ce credeţi! Amintiţi-l întotdeauna pe Dumnezeu!”, spune Coranul (33: 41). Rabi‘a al-‘Adawiyya pare să fi întruchipat o primă etapă a formei ascetice de spiritualitate islamică.

Această întruchipare a fost însă un proces colectiv şi treptat. Rabi‘a nu a lăsat în urmă texte proprii; nici nu a fost suficient de importantă la vremea ei pentru a atrage atenţia multor autori din secolul al IX-lea. De-a lungul secolelor, peste

nişte amintiri vagi ale adevăratei Rabi‘a din secolul al VIII-lea s-au aşezat straturi peste straturi de mit, legendă şi polemică, transformând o ascetă obscură într-o mistică sufi celebrată. Aceasta a fost o realizare considerabilă. Ascetismul şi misticismul se pot combina adesea, însă nu cu necesitate. Şi nici sufismul nu deţinea monopolul asupra misticismului în tradiţia islamică. Din punct de vedere cronologic, ascetismul a precedat sufismul, care a apărut ca mişcare recognoscibilă abia la sfârşitul secolului al IX-lea şi în secolul al X-lea. De fapt, succesul sufismului în a-şi crea un loc propriu în societăţile islamice s-a bazat într-o anumită măsură pe faptul că a reuşit să prezinte asceţi din secolul al VIII-lea, precum Rabi‘a, drept sufi *avant la lettre*. Mai jos ne vom ocupa de al-Hallaj, care a fost probabil cel mai spectaculos dintre toţi misticii musulmani. Piesele cele mai mari care alcătuiesc viaţa aproape în întregime legendară a lui Rabi‘a au fost puse laolaltă în secolele XII-XIII, iar includerea ei într-o lucrare atribuită hagiografului Farid al-Din ‘Attar (m. 1221) a impus-o în panteonul sfinţilor sufi, un model de sfântă.

Attar a scris în persană pentru un public din Iran şi Asia Centrală, însă reputaţia lui Rabi‘a a ajuns până departe. Bibi Jamal Khatun, o sfântă din secolul al XVII-lea care a trăit în vestul Indiei, „a ajuns să stăpânească stări şi stadii înalte [termeni tehnici pentru puncte intermediare de pe calea mistică sufi], austerităţi şi eforturi, iar ca ascetism şi detaşare este unică”. Ea a fost „Rabi‘a vremurilor în care a trăit”, după cum spune un hagiograf[18]. Faima lui Rabi‘a s-a răspândit şi în vest: vizitatorii care se plimbă pe Muntele Măslinilor, la Ierusalim, dau uneori de mormântul ei. (Legătura este cu totul înşelătoare. Se ştie că evreii şi creştinii revendică mormântul

ca fiind al unora dintre profetesele sau sfintele lor, iar când a devenit un loc venerat de musulmani, a fost corelat iniţial cu o oarecare Rabi‘a din Damasc.) Şi mai fantastică este imaginea sa în cultura populară modernă. Unul dintre filmele clasice din cinematografia egipteană este o biografie romanţată a lui Rabi‘a, în care joacă Umm Kalthum, cea mai mare cântăreaţă egipteană din secolul XX. Pentru unii autori cu vederi feministe, Rabi‘a este un model de independenţă a femeii, o femeie cu conştiinţă şi convingeri care a spus adevărul în faţa puterii masculine. Este un izvor inepuizabil de fascinaţie.

O Rabi‘a mai plauzibilă

Putem face vreo afirmaţie sigură despre Rabi‘a din realitatea istorică? Originea ei etnică şi socială este disputată; conform unor surse, s-a născut la începutul secolului al VIII-lea într-o familie săracă, a rămas orfană şi a fost vândută ca sclavă. Potrivit celei mai răspândite povestiri despre naşterea ei, Mahomed i-a apărut tatălui ei în vis, promiţându-i că fiica lui se va ruga pentru 70.000 de musulmani. Apoi, instruit de Mahomed să-l viziteze pe guvernatorul local, tatăl ei a scăpat de sărăcie datorită miilor de monede pe care i le-a dăruit acesta. Mai puţin miraculoase, aceste realităţi aparente sunt o explicaţie mai plauzibilă a statutul ei local.

Potrivit celor mai vechi detalii biografice care s-au păstrat şi au circulat timp de una-două generaţii după moartea ei, Rabi‘a se trăgea dintr-o ramură cu statut superior a tribului Quraysh şi era o femeie destul de înstărită. De asemenea, pare

relativ clar că a fost doar una dintre mai multe ascete care şi-au făcut un renume în Basra secolului al VIII-lea. Una dintre acestea era Mu‘adha, care „nu dormea nici ziua, nici noaptea, temându-se că fiecare îi va fi ultima, şi purta veşminte subţiri, pentru ca frigul să o ţină trează”[19]. Rabi‘a a apărut târziu în tradiţia respectivă şi nu este clar de ce a dobândit faima care le-a ocolit pe altele. Întemeiată ca garnizoană pentru trupe siriene, Basra se transforma pe atunci într-un oraş-port prosper, în mare parte ca urmare a comerţului intens care ajungea în sudul Irakului. De asemenea, devenea un centru de erudiţie, mai ales în drept, disciplina îndeaproape înrudită cu gramatica, şi în teologie, precum şi un izvor important de pietate. Este tentant să deducem că tocmai laicitatea primelor oraşe islamice ca Basra a contribuit la nelumescul asceţilor.

Ascetismul – o îndepărtare de această lume pentru a o conştientiza pe următoarea – este ceva obişnuit în religii, şi în cele monoteiste, şi în cele de alt tip. Dar se practica des în secolul al VIII-lea. Asceţii se rugau şi recitau din Coran constant; ţineau un post exagerat şi îşi refuzau diverse plăceri, cum ar fi contactul sexual şi consumul mai multor alimente decât minimumul necesar pentru a rămâne în viaţă; se fereau de bogăţie, iar uneori îşi anunţau sărăcia îmbrăcându-se cu zdrenţe; afectaţi de frica de Dumnezeu, mulţi dintre ei chiar petreceau mult timp plângând. Unii se separau de societate, iar alţii propovăduiau în pieţe şi în afara moscheilor; unii erau martori muţi la păcate şi fărădelegi, iar alţii li se opuneau activ, protestând şi chiar răzvrătindu-se. Mulţi chietişti aveau în comun hotărârea de a se lepăda de preocupările şi de complicaţiile acestei lumi şi de a se lăsa la voia lui Dumnezeu.

„Binecuvântat e cel care fuge de oameni, se întovărăşeşte cu Domnul lui şi plânge pentru păcatele lui” este o zicere atribuită lui Fudayl ibn ‘Iyad, un meccan contemporan cu Rabi‘a[20]. Conform lui ‘Attar, Rabi‘a pretindea că îşi petrecea timpul pe lumea aceasta jelind-o pe următoarea. O istorioară spune că Rabi‘a a refuzat să primească o roabă în dar de la nişte rude: mi-ar fi ruşine să-i cer lui Dumnezeu aşa ceva, spune ea, şi atunci cum să le cer lor? O alta povesteşte că a fost întrebată dacă îşi considera vreuna dintre fapte acceptabile pentru Dumnezeu; a răspuns exprimându-şi temerea că el avea să le respingă. Asemenea istorisiri nu pot fi coroborate, dar probabil că frica de Dumnezeu era practica emblematică a pioşilor din islamul timpuriu. Mai târziu, în secolul al IX-lea, astfel de atitudini au început să fie criticate.

În mâinile hagiografilor ei de mai târziu, evoluţia lui Rabi‘a de la ascetă locală la sfântă sufi s-a făcut prin amplificarea ascetismului său, prin asocierea ei cu figuri importante ale evlaviei islamice şi cu minuni de sfântă, precum şi atribuindu-i-se preocupările epistemologice şi practicile sufismului clasic. De exemplu, citim că, după multe zile de post, totala ei lăsare în voia lui Dumnezeu o face să refuze să i se pună ceapă în supă; atunci trece în zbor o pasăre care lasă să cadă în farfurie ceapă gata curăţată. Ea reacţionează mâncând pâine în locul supei. La ‘Attar citim şi că, atunci când Rabi‘a s-a apropiat de Mecca, Kaaba s-a desprins de pământ în chip miraculos şi s-a dus spre ea. Dacă nu avea lumânare sau felinar, ea îşi sufla peste vârfurile degetelor de la mâini ca să aibă lumină, iar acestea luceau până în zori. Această trecere – de la charismă concretă şi rezervată la miracol de magician –

se întâlneşte şi în alte genuri ale hagiografiei, inclusiv în biografiile Profetului însuşi.

Fragmentele de poezie şi proză religioase atribuite lui Rabi‘a exprimă iubirea ei de Dumnezeu, uneori pe un ton emoţionat şi febril, alteori cu o precizie aproape dialectică. „O, Doamne, dacă te slăvesc de frică de iad, arde-mă în iad. Dacă te slăvesc nădăjduind la rai, interzice-mi-l. Iar dacă te slăvesc pentru cel care eşti, nu-ţi întoarce frumuseţea veşnică de la mine”[21]. Ca simboluri ale concepţiei sale conform căreia iubirea şi frica de Dumnezeu nu trebuie să fie inspirate de râvnirea raiului sau de groaza de iad, ci să existe în sine, Rabi‘a ducea cu ea o torţă şi o găleată cu apă; prima era pentru a da foc grădinii raiului, iar a doua, pentru a stinge flăcările iadului. O tălmăcire acum arhaică surprinde rima unei poezii scurte, atribuite în mod tradiţional lui Rabi‘a:

> În două feluri te iubesc: cu gând la mine
> Şi-apoi, aşa cum ţi se cuvine.
> Iubire cu gând la mine nu o fi fiind
> Decât dacă te am în orice gând;
> Iar iubirea-mi cea mai pură răsare
> De vălul-l iei privirii mele-adoratoare.
> În una sau alta nu-i pentru mine slavă,
> Ştiu că-i a ta în amândouă[22].

Hasan al-Basri (m. 728) a fost un gânditor cu orizonturi largi, pe cât de largi a generat islamul foarte timpuriu, iar unele şcoli de gândire de mai târziu, inclusiv sufi, şi l-au revendicat ulterior. Trăind şi el în Basra, s-a implicat firesc în construirea imaginii de sfântă a lui Rabi‘a, o antiteză a evlaviei intransigente a acesteia. Se spune că Rabi‘a îi dă în vileag practicile şi atitudinile mai convenţionale: caprele şi gazelele

se îngrămădesc în jurul ei, însă fug de Hasan pentru că el, spre deosebire de ea, mănâncă supă făcută cu grăsime animală. În schimburile de replici cu Hasan este evidenţiat genul – pentru a fi apoi ascuns:

> Se povesteşte că Hasan Basri a spus: „Am fost cu Rabi'a o zi şi o noapte întreagă. Am vorbit despre Cale şi Adevăr în aşa fel încât gândul «Sunt bărbat» nu mi-a trecut nici o clipă prin minte, şi nici ei «Sunt femeie». La sfârşit, când m-am ridicat, m-am socotit un sărăntoc, iar pe ea, o credincioasă”[23].

Din cât ne putem da seama, Rabi'a nu s-a căsătorit niciodată, ci a trăit singură sau cu roabe, una pe nume Maryam, iar cealaltă, 'Abda. Sufiştii au ajuns să vorbească despre „prietenii lui Dumnezeu”, o sintagmă din Coran (10: 62-63), drept „miresele lui Dumnezeu”. „Legătura căsătoriei”, a răspuns ea la o întrebare din partea lui Hasan, „poate să lege doar pe cine există. Unde-i existenţa aici? Eu nu-mi aparţin – sunt a lui şi la porunca lui”[24].

7

Al-Ma’mun, *calif şi protector al ştiinţelor şi artelor* (833)

Imperiile preindustriale au fost sisteme complexe de putere şi politică, iar Imperiul Omeiad şi cel Abbasid timpuriu exemplifică o combinaţie deosebit de puternică între cele două. Deoarece cuprindeau terenuri agricole vaste (mai ales Egiptul şi „Semiluna fertilă”) şi deţineau aparatul birocratic şi infrastructura necesare pentru a le exploata, puterea Omeiazilor şi primilor Abbasizi se datora armatelor plătite aproape integral din impozitele pe surplusul agricol. Alimentele de bază erau cerealele, iar după ce se punea la o parte cantitatea necesară hranei ţăranului şi familiei lui, surplusul era de obicei convertit în monede, care umpleau saci şi cufere sigilate, transportate de perceptori şi diferiţi intermediari în capitalele provinciilor. Cea mai mare parte a banilor era apoi repusă în circulaţie, în monede strict controlate, spre soldaţi şi birocraţi.

Din perspectiva ţăranului , se schimbaseră relativ puţine lucruri din vremea conducerii bizantine sau sasanide: dacă apuca să vadă un perceptor, poate observa că acesta vorbea altă limbă şi purta o îmbrăcăminte diferită; dacă îi trecea prin

mâini o monedă, poate observa că aceasta avea o altă scriere. Însă logica şi organizarea imperiului au rămas aceleaşi, iar ce îi rămânea ţăranului era de obicei suficient doar pentru subzistenţă – şi nimic mai mult. Între statul omeiad şi cel abbasid de început existau asemănări structurale cu imperiile agrare mediteraneene sau din Orientul Apropiat (cum ar fi cel Roman, cel Bizantin şi cel Sasanid), pentru că le moşteniseră teritoriile şi tradiţiile birocratice. În acele imperii, ca şi în Imperiul Islamic, centralizarea sistemului fiscal se reflecta în centralizarea puterii politice la nivelul familiei şi persoanei împăratului. Aici însă, în instituţia conducătoare, tradiţiile au început să se despartă.

Pentru că nu avea ocazia să intre în Basra, Kufa, Bagdad sau oricare altul dintre oraşele care se dezvoltau rapid, probabil că ţăranul va fi subestimat anvergura schimbărilor culturale care avuseseră loc în secolul al VII-lea şi al VIII-lea, acestea concentrându-se în oraşe. Împăraţii creştini, vorbitori de greacă, şi şahii zoroastrieni, vorbitori de persană, fuseseră înlocuiţi de califi musulmani, vorbitori de arabă, care îşi încurajau propriile tradiţii de guvernare şi patronau cultura islamică pe cale de a se naşte. În cele din urmă, această cultură avea să se răspândească şi să se adâncească, iar califatul însuşi avea să se destrame, lăsându-i pe califi spectatori; dar în secolul al VIII-lea şi al IX-lea, califii erau conducători şi protectori ai ştiinţelor şi artelor, impresari ai unui teatru politic în mod distinct islamic.

Al-Ma’mun, care a domnit între anii 813 şi 833, a fost al şaptelea calif abbasid şi al douăzeci şi cincilea după Mahomed, conform calculelor convenţionale. Însă moştenirea lui în literatura islamică are un caracter cu deosebire

controversat. Pentru mulţi şiiţi a fost un ucigaş complotist şi opresor al familiei Profetului; pentru mulţi sunniţi, a fost un hiperraţionalist care a ameninţat sunnismul cu o teologie aberantă. Iar pentru unii apologeţi moderni, a fost apărătorul ştiinţelor, farul călăuzitor al unui islam iluminist eclipsat de un legalism insular. În realitate, ambiţiile lui al-Ma'mun au fost mult mai interesante.

Miza puterii

Abd Allah (cum a fost cunoscut iniţial al-Ma'mun) s-a născut la Bagdad în 786, pe malul stâng al Tigrului, unde se extinsese oraşul la scurt timp după ce fusese întemeiat, pe celălalt mal, în 762. A venit pe lume în primul an al lungii domnii a tatălui său, Harun al-Rashid (786-809). S-ar putea presupune că acel copil nu şi-ar fi putut dori să se nască într-o situaţie mai norocoasă sau mai privilegiată. Din păcate, unul dintre fraţii săi, pe nume Muhammad (botezat ulterior al-Amin), care s-a născut cu puţin timp înaintea lui (sau după), se bucura de o situaţie şi mai bună. Căci, în timp ce mama lui Abd Allah era o concubină pe nume Marajil, care se pare că avea origini persane foarte modeste, mama lui Muhammad, Zubayda, era una dintre soţiile lui Harun şi se mândrea că descindea din nimeni altul decât al-Mansur, al doilea calif abbasid şi întemeietorul Bagdadului. Era în lumea arabă echivalentul unui membru al familiei regale. Situaţia s-a agravat odată cu moartea lui Marajil, la scurt timp, astfel că Abd Allah a trecut în grija altora, care fie făceau parte din

familia conducătoare, fie aveau legături cu ea. Când Abd Allah avea şase ani, Harun l-a numit moştenitor pe fratele preferat; până în 798 sau 799, când avea doisprezece sau treisprezece ani, Abd Allah a intrat în linia de succesiune – al doilea, după Muhammad. Între timp, al-Ma'mun primise o educaţie care i-a permis să dea dovadă de o acuitate a intelectului ce urma să-i caracterizeze stilul califal. Pe lângă mai mulţi învăţaţi bine-cunoscuţi, Harun, tatăl său, este numit unul dintre dascălii lui. Relatările cu privire la personalitatea şi caracterul lui tind să fie stereotipe – o trăsătură preferată este generozitatea pe cât de spontană, pe atât de mare –, însă uneori întrezărim o înclinaţie spre meditaţie, după cum ilustrează o povestire:

> Al-Ma'mun a trimis după mine într-o zi. Am mers la el şi l-am găsit cu capul plecat, cufundat în gânduri. Aşa că m-am abţinut să mă apropii. Apoi a ridicat capul, s-a uitat la mine şi mi-a făcut semn cu mâna să mă apropii, ceea ce am şi făcut. A rămas abătut multă vreme, apoi a ridicat mâna şi a spus: „O, Abu Ishaq, starea firească a sufletului e un sentiment de monotonie şi o dragoste de ceva straniu şi nou"[25].

Succesiunea lui al-Ma'mun a fost gestionată cu grijă, pentru că miza era cum nu se poate mai mare. E greu de exagerat anvergura realizărilor abbaside la începutul secolului al VIII-lea. Bagdadul, proiectat ca o serie de ziduri circulare concentrice, era considerat simbolic „buricul lumii" şi servea drept capitală a unei organizări politice al cărei calif întruchipa, cel puţin teoretic, un proiect misionar de a conduce lumea. Califatul era un gigant întins pe o emisferă a lumii şi stârnea invidia micilor state (relativ) sărăcite din ceea ce acum numim Europa, pe atunci o regiune înapoiată din punct de vedere economic şi cultural. Britania pierduse chiar şi tehnologii de bază, ca roata de olărit, şi stagna într-un

declin post-Imperiul Roman. Când un rege din sudul Angliei pe nume Offa (m. 796) a vrut să impresioneze, a pus să fie bătute monede de dar care să arate precum cele abbaside; erau imbatabile ca simboluri ale statutului şi purităţii, în ciuda (şi datorită) profesiunii de credinţă islamice pe care o reprezentau. Prin contrast, Orientul Mijlociu beneficia de pe urma recoltelor de cereale îmbelşugate şi a poziţiei sale în cadrul unei reţele comerciale aproape globale. Olarii musulmani din secolul al IX-lea din sudul Irakului meşteşugeau obiecte de ceramică după modelul celor lucrate în China, iar olarii chinezi, la rândul lor, făceau obiecte de ceramică după moda celor irakiene. Irakul era un motor al globalizării înainte de globalizare.

Condiţiile succesiunii după Harun au fost expuse într-o ceremonie atent pusă în scenă, însă, indiferent de dorinţele tatălui – iar condiţiile şi circumstanţele documentului privind succesiunea sunt neclare –, la moartea lui, în 809, ele au intrat în conflict cu diverse ambiţii şi cu disensiunile de la curte. Până la sfârşitul anului 810, Muhammad al-Amin îşi desemnase propriul fiu să-i urmeze în poziţia de calif. După ce l-a îndepărtat pe al-Ma’mun din linia de succesiune, a ordonat unei armate numeroase să-l îndepărteze din funcţia de guvernator al Mervului (din Turkmenistanul de astăzi). Aşa a început un război civil care avea să se încheie în septembrie 813, cu victoria lui al-Ma’mun şi cu ocuparea califatului de către el.

Victoria a fost costisitoare. De exemplu, bombardamentele, incendiile şi inundaţiile cauzate de un an de asediu distruseseră părţi mari din Bagdad; oraşul nu a mai fost niciodată ca înainte. De asemenea, armata abbasidă, care

adusese dinastia la putere în 749-750, fusese alungată de soldaţii lui al-Ma’mun, care veneau din estul Iranului. Ordinea din Bagdad s-a dizolvat, iar al-Ma’mun, pentru că le datora acestor răsăriteni puterea, a rămas la Merv până în 819, lăsând fosta capitală în voia fărădelegilor şi violenţelor fără sfârşit. Între timp, guvernatorii de provincii, care au simţit slăbiciunea şi dezordinea de la centru, nu au mai plătit taxele; provincia Ifriqiya (Tunisia de astăzi şi părţi din Algeria şi Libia), care a ieşit de pe orbita Bagdadului în timpul războiului civil, nu a mai fost reintegrată niciodată în ordinea abbasidă. Mai rău (cel puţin pentru unii), un comandant îl executase pe al-Amin în 813, etalând macabru capul califului detronat pe una dintre porţile principale ale oraşului. Al-Amin avea 26 de ani când a murit. Al-Ma’mun, care avea să moară la 48 de ani, lăsând în urmă 16 fii, se va dovedi mai puţin popular[26].

Un califat al surprizelor

Aşadar, al-Ma’mun a fost un calif cu puţine şanse de reuşită, care ajunsese la putere prin război civil, regicid şi fratricid şi s-a trezit la conducerea unui imperiu care se dezintegra. Se poate afirma că, pe termen lung, Imperiul Abbasid nu şi-a mai revenit în urma acelui război civil: germenii disoluţiei politice apăruseră şi urmau să aibă efecte după două-trei generaţii, în state succesoare care arătau din ce în ce mai mult doar un respect de formă faţă de Bagdad. Pe

termen scurt, fragilitatea poziţiei califului a impus măsuri extreme. Şi, pentru că al-Ma’mun pare să fi avut o fire mai aparte, proiectele au fost pe cât de ambiţioase, pe atât de zadarnice. Două evenimente, ambele radicale şi cu totul ratate, marchează începutul şi sfârşitul conducerii sale.

Primul, care a avut loc cu doi ani înainte să se întoarcă la Bagdad, în 819, a fost anunţarea propriului plan de succesiune. Califii omeiazi îşi desemnaseră drept moştenitori alţi Omeiazi, iar abbasizii procedaseră la fel, însă al-Ma’mun a ales un descendent al lui ‘Ali (vezi mai sus), care se numea şi el ‘Ali ibn Musa (cunoscut drept ‘Ali al-Rida) şi pe care şiiţii duodecimani îl consideră al optulea imam. „Şi oamenii au început să poarte verde în locul negrului [abbasid]”, a consemnat un istoric de la începutul secolului al X-lea, descriind modul în care schimbarea a fost făcută publică cu emfază, „şi au trimis pretutindeni scrisori în acest sens. Lumea i-a jurat supunere lui ‘Ali al-Rida şi au fost bătute monede de argint şi de aur în numele lui”[27].

Numirea a fost un act uimitor, mai ales dat fiind faptul că Abbasizii făcuseră eforturi decenii la rând să-şi legitimeze conducerea independent de familia Alizilor şi de cauza şiită conform căreia membrii acesteia erau adevăraţii califi – şi chiar în detrimentul Alizilor. Pentru Abbasizi şi susţinătorii lor, alegerea era de neconceput şi mulţi dintre membrii familiei au reacţionat proclamând un calif rival la Bagdad. Întrucât ‘Ali al-Rida era cu douăzeci de ani mai în vârstă decât califul, decizia a fost întâmpinată cel puţin cu cinism, care s-a adâncit odată cu moartea lui, în scurt timp, în circumstanţe misterioase; moartea a survenit la puţin timp după asasinarea vizirului (prim-ministrul) lui al-Ma’mun şi mulţi au

pus-o pe socoteala lui al-Ma’mun însuşi. Unii au spus că ‘Ali al-Rida a murit accidental din cauza unei intoxicaţii alimentare, însă mulţi (şi practic toate izvoarele şiite ale tradiţiei duodecimane) susţin că a fost ucis.

Cum se explică numirea? Istoricii nu au căzut de acord încă, unii considerând-o o încercare prudentă de a reconcilia familiile abbasidă şi alidă, iar alţii, un semn al simpatiilor clandestine ale lui al-Ma’mun (sau ale celor care îl manevrau) faţă de şiism, curentul de gândire religioasă-politică ce susţinea dreptul lui ‘Ali şi al urmaşilor lui la funcţia de conducere. Iar alţii aduc dovezi ale unei aşteptări apocaliptice din partea califului: singura cale prin care putea să treacă cu bine de Judecata de Apoi astfel încât să salveze comunitatea (şi familia abbasidă) de la distrugere consta în a se asigura că un urmaş direct al lui Mahomed ocupa califatul. Totuşi, situaţia poate fi înţeleasă şi dintr-o altă perspectivă, fără a ne grăbi să judecăm personalitatea sau motivele. Aceasta constă în a-l privi pe al-Ma’mun ca pe un personaj dintr-o dramă mult mai întinsă decât califatul său de douăzeci de ani. Această dramă ţinea de autoritatea religioasă, iar deznodământul ei este al doilea eveniment care îi marchează conducerea.

Cu patru luni înainte de moartea sa, în 833, al-Ma’mun, aflat pe atunci în Siria, i-a trimis o scrisoare unui oficial de la Bagdad. Aceasta a declanşat un fel de Inchiziţie (termenul arab este *mihna*): în următorii cincisprezece ani, care acoperă califatele a doi dintre succesorii lui, judecătorii şi transmiţătorii tradiţiilor referitoare la Profet vor fi ameninţaţi (cu demiterea şi uneori chiar cu moartea), întemniţaţi, uneori chiar biciuiţi, dacă nu recunoşteau o anumită idee din

teologie. Se coagula tot mai mult un consens conform căruia Coranul era „necreat” (spre deosebire de manifestările sau concretizările lui, cum ar fi rostirea sa sau aşternerea sa în scris). Însă unii teologi, mai ales cei cu o înclinaţie raţionalistă, decişi să evidenţieze unicitatea absolută a lui Dumnezeu, nu erau de acord, susţinând că era „creat”; pentru ei, numai Dumnezeu era veşnic şi se afla în afara timpului. Cei mai apreciaţi dintre aceştia erau mutaziliţii, a căror teologie bazată pe raţiune cunoaşte o oarecare revenire în Orientul Mijlociu contemporan[28].

Aceasta era concepţia pe care o impunea califul. „Chemaţi-i pe judecătorii din teritoriul vostru şi începeţi să-i puneţi la încercare, ca să vedeţi ce spun şi să descoperiţi ce cred ei despre crearea Coranului.”[29] Scrisoarea nu sugerează, nu face aluzii şi nici nu îndeamnă, ci dictează. Îi spune cititorului că Dumnezeu arată clar că „a creat” Coranul şi îi condamnă în termeni clari pe „cei mai răi din comunitate”, care, susţinând că este veşnic, urmăresc să răspândească neadevărul şi necredinţa. „Trebuie să recunoaştem”, scria cândva un învăţat, „că spiritul documentului este cel al bigotului, şi nu al unei minţi deschise şi liberale”[30]. Au fost trimise mai multe scrisori cu conţinut similar, iar al-Ma’mun a desfăşurat personal unele interogatorii. Conform unor surse, s-au trimis şi alte scrisori, care stipulau impunerea altor doctrine.

A existat împotrivire faţă de autoritatea califului, nu numai din partea celor care aveau concepţii teologice diferite, ci şi a celor care se opuneau adoptării de către stat a *oricărui* tip de poziţie în asemenea chestiuni. Majoritatea celor interogaţi aveau să capituleze, însă câţiva şi-au menţinut opiniile. Dintre

numeroasele personaje ale *mihna*, Ahmad ibn Hanbal (m. 855), cel care a dat numele şcolii juridice hanbalite, urma să joace rolul principal. Ahmad a făcut eforturi să nu se asocieze cu conducătorii şi nu s-a alăturat opoziţiei instigatoare împotriva lui al-Ma'mun; a devenit o ţintă pentru că întruchipa cu încăpăţânare principiile adoptate de susţinătorii *hadith*-ului, tradiţiile referitoare la Profet – ziceri ale lui Mahomed şi despre el, care exprimau norme juridice. Iar aceşti susţinători exprimau vocea poporului. După cum povesteşte un istoric de mai târziu, un martor ocular relatează:

> Am fost de faţă când Ahmad ibn Hanbal a fost adus la palat în timpul interogatoriilor. Fusese dintotdeauna un om umil, dar, când i-a văzut pe membrii comunităţii exprimându-şi acordul, i s-au umflat venele, i s-au înroşit ochii şi toată blândeţea i-a dispărut. Văzându-l, ţin minte că mi-am spus: „Îi ia apărarea lui Dumnezeu"[31].

Sursele sunnite afirmă în general că Ahmad a rezistat eroic; potrivit altor surse însă, a cedat din cauza torturilor. Mai clar este că împotrivirea la ortodoxia impusă de stat a predominat pe termen lung. După cincisprezece ani grei, „inchiziţia" a fost redusă şi apoi eliminată de al-Mutawakkil (847-861), care a ordonat ca cei încă întemniţaţi să fie eliberaţi, iar cei care aplicau politica lui al-Ma'mun să fie destituiţi.

De ce o împotrivire atât de fermă faţă de ceea ce am putea considera o idee teologică obscură? Pentru unii, în secolul al IX-lea, aceasta nu era nicidecum astfel: ce putea fi mai important decât să-l descrii corect pe Dumnezeu? Pentru alţii, miza era sursa autorităţii religioase – şi astfel a forţei juridice, teologice şi morale. Se pare că tocmai asta urmărea al-Ma'mun

să deţină. Căci, conform modelului său, profeţia era urmată de califat ca instrument al ordinii divine:

> Când profeţiile s-au încheiat şi, odată cu Mahomed – Dumnezeu să-l binecuvânteze şi să-l apere –, Dumnezeu a pecetluit revelaţiile şi mesajul, el a făcut principalul sprijin al religiei şi rânduiala conducerii musulmanilor [să stea] în califat [...]. Este de datoria califilor să i se supună [...] şi este de datoria musulmanilor să se supună califilor lor şi să-i ajute să întemeieze dreptatea şi echitatea lui Dumnezeu[32].

Bătălia cu mize teologice în care a intrat al-Ma'mun a făcut astfel parte dintr-un război mai mare pentru afirmarea autorităţii religioase, pentru definirea ortodoxiei şi apoi pentru punerea ei în aplicare. Iar el a pierdut. Învăţaţii, transmiţând tradiţiile referitoare la Profet, aveau să fie păzitorii ortodoxiei, aşa cum exista ea. Din când în când se vor mai înregistra episoade de persecuţii juridice şi teologice, însă pluralismul va domina.

Între cele două evenimente care au marcat începutul şi sfârşitul conducerii lui al-Ma'mun – desemnarea lui 'Ali al-Rida şi *mihna* –, putem spune că acesta a apărat raţionalismul în slujba teologiei şi multor altora. După cum am văzut, nu se poate pune problema descrierii califului drept un om cu gândire liberală şi raţiune iluministă. El poate fi înţeles în schimb ca un autocrat care, profund influenţat de tradiţiile culturale şi politice iraniene, a fuzionat modelul sasanid şi cel islamic al conducerii înţelepte. În acest sens, se pare că a accelerat tendinţe culturale care se manifestau deja.

Astfel, a urmat practicile consacrate ale conducerii unor (şi participării la) dezbateri teologice şi interreligioase. De asemenea, a moştenit o bibliotecă a curţii, care avea angajaţi traducători cu educaţie (în principal) persană şi le arhiva

munca, însă pare să fi devenit el însuşi interesat de traduceri, trimiţând cel puţin o delegaţie la nivel înalt la Constantinopol, pentru a intra în posesia unor texte greceşti. La această bibliotecă a curţii al-Ma'mun a adăugat studierea astronomiei şi matematicii. Şi-a oferit protecţia unora precum Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi (m. cca 850), matematician, astronom şi geograf, a cărui lucrare *Kitab al-jabr wa'l-muqabala* a fost scrisă în jurul anului 830 şi reflectă originea cuvântului „algebră".

Mai jos facem cunoştinţă cu al-Biruni. El consemnează o relatare ce ilustrează interesul personal al califului faţă de geografie (şi de traducerile din greacă).

> Al-Ma'mun şi-a făcut observaţiile după ce a aflat din lucrări greceşti că un grad avea lungimea de 500 de stadii. Stadia este una dintre unităţile de măsură folosite de greci pentru a măsura distanţele. Al-Ma'mun şi-a dat seama că traducătorii nu ştiau precis care era lungimea general acceptată a stadiei [...]. Aşa că le-a poruncit mai multor astronomi şi tâmplari şi arămari pricepuţi să facă instrumente şi a ales un loc potrivit pentru măsurare [a gradului de longitudine][33].

Ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ, al-Ma'mun a vrut nu numai să influenţeze credinţele şi legile musulmanilor şi să fie un exemplu în acest sens. A urmărit de asemenea să asimileze şi să completeze patrimoniul lumii antice, consemnat predominant în greacă, persană şi sanscrită. Aşa cum tradiţiile politice ale acestor popoare fuseseră înlocuite de islam, la fel au fost şi tradiţiile lor intelectuale şi lingvistice.

Partea a II-a

Commonwealth-ul islamic

850-1050

Islamul timpuriu a fost o perioadă a schimbărilor remarcabile. Înainte de a arăta cum a fost imperiul eclipsat de *commonwealth*, ar putea fi util să prezentăm succint cum au devenit imperialişti cuceritorii.

Într-un secol al VII-lea scurt – cei şaptezeci de ani dintre cca 622 şi 692 –, membrii unor triburi din vestul Arabiei care avuseseră o importanţă relativ marginală faţă de lumea civilizată s-au organizat într-o mişcare religioasă-militară care a răsturnat o mare parte din Imperiul Bizantin şi întregul Imperiu Sasanid şi a pus bazele unui imperiu propriu. Al lor avea să poarte numele de califat şi, extinzându-se în Peninsula Iberică şi în Asia Centrală în primele decenii ale secolului al VIII-lea, urma să devină un colos politic, cultural şi economic, unificând o mare parte din vestul Eurasiei, fuzionând şi transformând bazinul Mediteranei, „Semiluna fertilă” şi Podişul Iranului. Inspiraţia a venit de la Mahomed, însă viziunea a aparţinut generaţiilor care i-au urmat, mai ales lui ‘Abd al-Malik, care a oferit un model omeiad ce avea să se transforme într-un absolutism abbasid.

Asemenea imperiilor care l-au precedat şi celor care i-au urmat, califatul a fost o organizare politică multiregională, foarte diversă, ţinută laolaltă prin negociere şi coerciţie. În centrul lui se afla califul, care simboliza continuitatea cu trecutul arab şi exercita autoritate asupra unei mari diversităţi de chestiuni politice, militare şi religioase. Iniţial a

fost ca un papă cu putere reală, mai ales cu dreptul de a numi şi de a demite guvernatori şi comandanţi din provincii, care supravegheau o maşinărie fiscală uriaşă. Proprietatea funciară, oamenii, produsele şi comerţul erau toate impozitate (la sfârşitul secolului al VIII-lea, de multe ori la niveluri fără precedent, fapt care a dus la revolte împotriva taxelor), emisiile regulate de monede din aur şi argint ale califatului generând un dinamism economic extraordinar şi bogăţie nemaiîntâlnită. Despre nici un stat islamic din epoca preindustrială nu se poate spune că a egalat realizările politice ale Omeiazilor şi ale primilor Abbasizi între circa 650 şi 850. Şi nici nu putem găsi un stat nonislamic cu realizări comparabile, cu excepţia organizărilor politice ahemenidă, romană şi mongolă timpurie.

Ce se întâmpla cu veniturile din taxe? Se înregistrau multe pierderi din cauza ineficienţei şi a corupţiei, pe drumul lung de la producătorul agricol la oraşul de provincie, iar cea mai mare parte a veniturilor din taxe care ajungeau totuşi în vistieria imperială se cheltuia pentru salariile administratorilor şi soldaţilor care supravegheau şi aplicau taxele sezoniere şi tributurile neregulate. Şi atunci, ca şi acum, birocraţii şi funcţionarii îşi purtau singuri de grijă. Dar o mare parte din venituri ajungea şi în capitalele califale ale Siriei omeiade şi Irakului pe atunci abbasid. (În anii 740, Peninsula Iberică a ieşit din sistem şi nu a reintrat niciodată.) Acest surplus se cheltuia la curţile şi în oraşele Siriei omeiade şi Irakului abbasid, mai ales pe construcţii, distracţie, etalarea averii, daruri şi mecenat de toate felurile oferit bărbaţilor şi femeilor cu diverse talente. Numai mecenatul poeţilor putea să-l coste pe un calif sau pe un prinţ o mică avere. **‘Arib al-**

Ma’muniyya ilustrează divertismentul procurat prin mecenatul de acest fel. Şi, deşi califii au pierdut în încercarea lor de a legifera şi de a impune ortodoxia la sfârşitul secolului al IX-lea, ei au rămas gardienii ordinii şi cuviinţei mult după aceea. Mulţi l-au considerat o ameninţare pentru amândouă pe vizionarul şi misticul **al-Hallaj**; ca urmare, califului i-a revenit sarcina de a-l pedepsi exemplar.

Acestea fiind spuse, cultura nu a fost doar creaţia politicii de curte sau calculul legitimării. Forţe economice fundamentale au generat elite urbane la fel de conştiente de statut precum conducătorii lor, iar astfel au apărut şi pieţe uriaşe pentru bunuri şi servicii, inclusiv producţia de cultură înaltă. În oraşele islamice, toată lumea trebuia hrănită şi, cum cerealele erau aproape întotdeauna alimentul de bază regional, grânele trebuiau cumpărate, transportate şi măcinate în făină pentru pâine; toţi locuitorii oraşelor erau la fel de avizi după semnificaţia pe care o puteau comunica naraţiunile şi simbolurile, astfel că istoriseau întâmplări, transpuneau mituri în ritualuri şi transmiteau tradiţii, aşa cum fac în mod obişnuit toţi oamenii. Însă elitele înstărite, conştiente de statut, uneori aflate aproape de puterea politică, iar alteori complet separate de aceasta, erau atrase şi de alte lucruri – de plăceri mai profunde şi mai de durată, de reflecţie, edificare şi educaţie mai serioase. Se poate spune că, pentru că avea la dispoziţie timp şi bani, această burghezie *de facto* s-a alăturat curţilor conducătoare pentru a investi într-un proiect colectiv al culturii înalte, nu în ultimul rând pentru a se asigura că fiii şi fiicele lor vor dobândi abilităţile necesare ca să-şi croiască drum prin lumea competitivă pe care o creaseră. Trei figuri impozante ale erudiţiei, **al-Tabari** (în

Bagdad), **Abu Bakr al-Razi** (Iran şi Bagdad) şi **al-Biruni** (Afganistanul de astăzi) ilustrează, în moduri foarte diferite, scara şi caracterul proiectului intelectual urmărit prin intermediul patronajului islamic.

Cuceririle arabe fuzionaseră cu o moştenire din Orientul Mijlociu a imperiului pentru a crea califatul, iar marele sistem economic şi fiscal care era califatul – mai ales oraşele sale înfloritoare, unite într-o reţea prin circuite comerciale, politice şi de călătorie – a dat imboldul iniţial pentru producţia de cultură înaltă la o scară măreaţă. Însă unitatea imperială a fost de scurtă durată, imperiul integrat născându-se la sfârşitul secolului al VII-lea şi dispărând la sfârşitul secolului al IX-lea. În primul deceniu al secolului al IX-lea existau trei monetării care băteau monede de aur, iar în ultimul deceniu al aceluiaşi secol erau circa douăzeci. Sfârşitul monopolului Bagdadului asupra emisiei monetare este doar un indicator al dezagregării fiscale şi politice din secolul al IX-lea, proces care a luat forma oficială a delegării politice.

Politica delegării făcea parte de mult din politicile califale; în perioada sa de apogeu, uriaşul imperiu a funcţionat numai pentru că puterea efectivă le era atribuită într-o anumită măsură subordonaţilor şi notabililor locali, mai ales în provinciile îndepărtate, de graniţă. Însă atribuirea şi dezintegrarea nu sunt acelaşi lucru. Până la începutul secolului al X-lea, unele regiuni productive care fuseseră provincii plătitoare de tribut ale Imperiului Omeiad şi ale celui Abbasid timpuriu treceau acum sub conducerea unor dinastii supuse Bagdadului doar formal. Când a călătorit de la Bagdad în sudul Rusiei, **Ibn Fadlan** şi-a întrerupt drumul pentru a petrece o perioadă în capitala a ceea ce devenea stat

separat, legat simbiotic de Bagdad. **Mahmud din Ghazna**, al cărui stat le-a urmat Samanizilor, îşi manifesta într-un mod evident loialitatea (condiţionată) faţă de califii din Bagdad. În majoritatea privinţelor, a fost un conducător independent.

Aşadar, dacă apariţia culturii înalte – mai ales învăţarea şi alte forme de activitate literară – a fost pusă în mişcare de imperiu, dezvoltarea şi răspândirea ei au fost procese continue care transcend perioadele oscilante de expansiune şi contracţie ale organizărilor politice islamice. Mai clar, deşi califatul unitar a avut un rol crucial în declanşarea forţelor culturale care au generat cultură înaltă, a fost nevoie de o lume islamică *având mai multe centre*, caracterizată printr-un număr mare de curţi conducătoare şi oraşe bogate care concurau între ele pentru putere politică, comerţ şi statut, pentru ca acea cultură înaltă să se cristalizeze într-o civilizaţie islamică.

Astfel, până la sfârşitul secolului al IX-lea, organizarea politică unitară fusese înlocuită de un *commonwealth* de state independente supuse Bagdadului doar formal, chiar dacă cel care se întâmpla să fie calif reuşea, prin persuasiune şi construirea unor alianţe, să-şi proiecteze temporar puterea. Sarcina de a pune capăt şirului de califi Abbasizi urma să le revină mongolilor în 1258, însă o primă lovitură de graţie avusese loc deja în 945, când nişte mercenari-deveniţi-dinaşti din Iran cuceriseră Bagdadul, trecându-l pe calif sub autoritatea lor. Buizii erau un clan venit din provinciile caspice din nordul Iranului, însă ei au fost doar una dintre numeroasele forţe oportuniste care au profitat de slăbiciunea Abbasizilor.

Cum se explică dezagregarea politică?

Au fost implicaţi mai mulţi factori. Unii au fost interni, inclusiv deteriorarea tradiţiilor militare şi politice din inima sistemului politic. Dacă domnia lui Harun al-Rashid ilustrează apogeul puterii califale, cea a lui al-Muqtadir (908-932) simbolizează căderea sa vertiginoasă în dizgraţie. Al-Muqtadir avea 13 ani când a ocupat funcţia, rămânând aşadar profund îndatorat curtenilor şi comandanţilor care îl puseseră la conducere. Ca urmare, deţinerea unor funcţii s-a politizat tot mai mult: se pare că în timpul conducerii sale numai ocupantul demnităţii de vizir a fost schimbat de vreo treisprezece ori. În decurs de patru ani de la moartea lui, puterea exercitată timp îndelungat de comandanţi a fost instituţionalizată public sub forma poziţiei de „comandant al comandanţilor”, care îl subordona pe calif unei elite militare nonarabe. Această funcţie a însemnat sfârşitul carierei secretarului-caligraf **Ibn Muqlah**, ale cărui viaţă şi legendă ne oferă o imagine a politicii şi culturii abbaside ulterioare. De asemenea, în timpul conducerii lui al-Muqtadir bizantinii au avansat în nord, au izbucnit răscoale în sud, iar între aceste evenimente s-au înregistrat violenţă şi instabilitate militare şi administrative. Pe măsură ce puterea militară şi politică a Bagdadului a scăzut şi apoi s-a dizolvat cu totul, forţele fragmentării, mereu latente, au devenit considerabil mai puternice.

Căci în spatele şi uneori în interacţiune cu aceste evenimente aveau loc schimbări structurale în economie şi societate. Una dintre ele a fost declinul sistemului agricol din centrul şi sudul Irakului, un grânar care însemna pentru Bagdad ce însemnaseră Egiptul şi Africa de Nord pentru Roma. În aceeaşi măsură productiv şi solicitant pentru forţa

de muncă, sistemul a fost victima ignorării financiare, exploatării pe termen scurt şi războiului, care au dus la distrugerea canalelor şi la transformarea terenurilor agricole în deşert. Impozitarea a început să fie înlocuită de arende şi de alte forme de proprietate funciară, iar astfel taxele nu au mai ajuns la Bagdad. Confruntându-se cu dificultăţi tot mai mari în a-şi menţine o armată, Bagdadul a ajuns să se bazeze pe cei care şi-o puteau permite, cum ar fi Buizii. Între timp, pe măsură ce economia irakiană a intrat în declin, economiile provinciilor periferice de altădată s-au dezvoltat, în unele cazuri chiar înflorind. Un exemplu este Egiptul, care s-a conectat la o reţea mediteraneeană de comerţ pe distanţe scurte şi lungi. Un altul este estul Iranului. „Secolul al IX-lea a fost martorul celei mai rapide creşteri a oraşelor din istoria iraniană", afirmă un specialist, argumentând că Nishapur şi-a atins apogeul la începutul secolului al XI-lea, cu o populaţie cuprinsă între 110.000 şi 220.000 de locuitori[34]. Aproximativ un secol şi aproape 3.200 de kilometri îi despart pe al-Tabari şi al-Biruni, şi nu întâmplător: centrul de greutate politic şi cultural se deplasa spre est.

O altă schimbare – strâns legată de celelalte – a fost convertirea. Două dintre cele mai evidente trăsături ale islamului timpuriu sunt rapiditatea cu care musulmanii au ajuns la conducere, o schimbare de situaţie ce poate fi măsurată în decenii, şi ritmul lent în care supuşii lor au devenit musulmani, un *proces* întins pe secole (şi care rămâne incomplet). Potrivit unei estimări problematice, este posibil ca doar 3% din populaţia Irakului să se fi convertit în momentul în care ‘Abd al-Malik şi-a demarat politicile de arabizare şi de islamizare a statului, la sfârşitul secolului al VII-lea. În secolele

IX-X, convertirea s-a accelerat semnificativ, nonarabii adoptând islamul, iar astfel asigurându-şi poziţii şi prestigiu. Depăşiţi numeric de multă vreme de nonarabi, cuceritorii arabi îşi găsiseră forţa în identitatea lor distinctă, de musulmani; odată eliminat monopolul lor, vechile elite şi parveniţii profitau acum deopotrivă de oportunităţile de a urmări şi de a obţine puterea alcătuind armate şi luând parte la cultura politică islamică.

8

‘Arib, *curtezană a califilor* (890)

‘Arib contrazice categoriile sociale şi de gen pe care le aplicăm în mod obişnuit civilizaţiei islamice. O roabă care şi-a vândut serviciile muzicale şi personale celor mai puternici bărbaţi ai momentului, a fost prima care a avut o carieră ce a beneficiat de cultura Bagdadului timp de aproape un secol, o cântăreaţă care s-a promovat singură şi inventatoarea unui tip propriu de nonşalanţă neînfricată. La vremea ei, a fost totodată cea mai celebră şi cea mai dispreţuită dintre *qiyan*, roabele cântăreţe ale elitei urbane a Irakului. Astăzi am numi-o „cantautoare”, deoarece compunea poezii pe care le punea apoi pe muzică – circa 1.000 de melodii, se spune. Dar mai presus de orice a fost o celebritate, o combinaţie între Elizabeth Taylor şi Amy Winehouse, splendoarea şi pacostea Bagdadului abbasid şi Samarrei. „N-am văzut niciodată o femeie mai frumoasă sau mai rafinată decât ‘Arib”, spunea cea mai mare autoritate în materie de muzică din secolul al IX-lea, „şi nici una care să cânte din glas sau la instrumente, să compună poezii sau să joace şah la fel de bine. Avea toate calităţile eleganţei şi talentului pe care ţi le poţi dori la o femeie”[35].

Originile şi copilăria lui ‘Arib sunt neclare. Anul naşterii sale este indicat de obicei drept 797, aproape de mijlocul domniei lui Harun al-Rashid (786-809). Ea susţinea că era fiica unui membru al familiei de viziri a Barmekizilor, care a dominat curtea califală la sfârşitul secolului al VIII-lea. Însă circumstanţele vieţii sale nu au fost atât de avantajoase pe cât ar sugera la prima vedere asemenea origini privilegiate: uniunea din care a rezultat nu a fost o căsătorie legală şi poate nici măcar un concubinaj, iar când familia Barmekizilor a fost îndepărtată de la putere, ‘Arib, încredinţată unei doici după moartea mamei sale, a fost vândută (sau furată) ca roabă. Se pare că soarta i s-a schimbat pe când avea în jur de şase ani. La un moment dat a compus versuri care poate că îi reflectă perspectiva asupra spectaculoasei căderi în dizgraţie a Barmekizilor: „Căci Timpul are şi dulceaţă, şi amar. Şi orice lucru, oricât de mult ar ţine, e retezat inevitabil când îi vine sfârşitul”[36].

În acest context, robia însemna de obicei treburi casnice în gospodării urbane cu o situaţie materială îndestulătoare sau extraordinară, şi nu munci agricole pe proprietăţi rurale. Doar în Irak probabil că existau zeci de mii de asemenea robi; pentru că legea interzicea înrobirea semenilor musulmani, robii veneau de regulă din afara teritoriilor islamice, pe atunci mai ales din centrul şi nordul Europei. În cazul lui ‘Arib, robia pare să fi însemnat servicii pentru vârful elitei sociale şi economice. Departe de a supune robul la umilinţe sau dezonorare, asemenea servicii puteau înlesni dobândirea unor aptitudini şi relaţii care îi permiteau să-şi creeze un statut superior. De fapt, constrângerile şi dezavantajele juridice puteau fi înlăturate prin obţinerea dezrobirii, o

acţiune juridică recomandată proprietarilor musulmani ca act de cucernicie şi facilitată de schimbul de bani. Merită notat aici că marea majoritate a mamelor califilor Abbasizi au fost roabe; şi, după cum vom vedea, unii dintre conducătorii din perioada ulterioară au fost ei înşişi robi eliberaţi.

‘Arib şi-a început educaţia la o vârstă fragedă la Bagdad şi şi-a continuat-o într-o anumită formă în oraşul Basra din sudul Irakului, unde o mutase stăpânul ei. Nu numai că urma să aibă ştiinţă de carte într-o vreme când doar elitele ştiau să scrie şi să citească, ci a devenit şi foarte cultă: ştim că avea deprinderi specifice înaltei societăţi abbaside – călărea, cânta din gură şi la instrumente şi juca jocurile de societate corespunzătoare, ca table şi şah. Aceste abilităţi au crescut valoarea serviciilor sale pentru stăpânul ei şi, după dezrobire, pentru ea însăşi. Datorită lor, a avut acces la cele mai înalte elite sociale.

Nu avem date despre începuturile ascensiunii ei, dar a fost rapidă. Vestea despre talentele şi frumuseţea lui ‘Arib a ajuns la Bagdad pe când ea avea încă o vârstă fragedă şi se relatează că a intrat în posesia califului al-Amin, care a fost detronat şi ucis în 813, după cum am văzut deja. La acel moment era încă o adolescentă şi, conform cel puţin unei relatări, apare la curtea acestuia purtând haine băieţeşti. Se spune că succesorul lui al-Amin, al-Ma’mun (813-833), a plătit nu mai puţin de 50.000 de dirhami (monede de argint) ca să o cumpere. Suma – un profit generos adus de investiţia stăpânului în educaţia şi instrucţia ei – este consemnată de sursele noastre tocmai pentru că era remarcabil de mare. În secolul al IX-lea, un muncitor calificat câştiga de regulă nu mai mult de 20 de dirhami pe lună, iar cu 50.000 de dirhami se

putea cumpăra un veşmânt de o lucrătură excepţională – tot ce poate fi mai bun în materie de *haute couture*, în termenii de astăzi.

Până în timpul vieţii lui ‘Arib, roabele cântăreţe erau percepute în general ca un element mai mult sau mai puţin fix al culturii indulgente şi permisive a oamenilor excepţional de bogaţi şi de puternici din Bagdad. Ele simbolizau în special libertinismul sexual pe care zidurile palatului îl tăinuiau de ochii publicului. Ascunse, dar în văzul tuturor, *qiyan* intrau şi ieşeau din aceste spaţii private, atrăgând adesea fascinaţie şi oprobriu în aceeaşi măsură. Abu Nuwas (m. cca 814), cel mai mare poet al vremii, era el însuşi atât observator, cât şi participant la această cultură de elită a sexualităţii tranzacţionate, iar versurile lui despre o roabă (neidentificată) surprind ceva din această ambivalenţă:

> Este evlavioasă cu un drept-credincios,
> Apoi mă întâmpină cu cochetărie şi-un surâs.
> La inima-i să mă plâng [de ea] m-am dus,
> Dar am găsit o coadă – eram al nu ştiu câtelea sedus[37].

Abu Nuwas era un satiric excepţional, cu un spirit de observaţie infailibil în ce priveşte ipocrizia, falsa naivitate şi preţiozitatea, precum şi cucernicia convenţională care disimula carnalul. Societatea irakiană era potrivită pentru a fi ridiculizată în mare măsură pentru că era atât de bogată.

Califul al-Ma’mun a fost al doilea dintr-un lung şir de califi care s-au bucurat de compania şi de talentele lui ‘Arib, asemenea altor Abbasizi, curteni şi notabili privaţi din Bagdad şi din Samarra, care a fost capitala imperiului între 836 şi 892. Unul dintre aceştia a fost succesorul lui, al-Mu‘tasim (833-842),

despre care se spune că a dezrobit-o pe ‘Arib; un altul a fost al-Mutawakkil (847-861). Întrucât unele relatări spun că acesta din urmă a dezrobit-o, după ce a cumpărat-o cu 100.000 de dirhami, nu putem şti precis când a devenit liberă din punct de vedere juridic. Se pare că ‘Arib a murit la 96 de ani, cu o avere considerabilă şi încă impunând un mare respect.

Ce cumpărau aceşti conducători? Sau, poate mai degrabă, ce vindea ‘Arib, atât la propriu, cât şi la figurat? Roabele, mai ales cele angajate pentru divertisment, erau „mărci ale consumului ostentativ”[38]. Iar în această cultură extrem de competitivă de la curte, care preţuia virtuozitatea – mai ales în muzică, poezie şi polemică –, ‘Arib avea aptitudini evidente de cântăreaţă, compozitoare, interpretă la lăută, creatoare de versuri populare şi maestră a stilului în proză. Cultura orală a perioadei abbaside timpurii a fost marcată de controverse, tradiţionalişti şi inovatori rivali promovând tipuri contrastante de poezie şi de cântec; multe dintre controverse (deşi cu siguranţă nu toate) s-au păstrat într-o enciclopedie monumentală de cântece şi poezii, *Cartea cântecelor*, scrisă de Abu al-Faraj al-Isfahani (m. 967). În mai multe descrieri, ‘Arib apare ca o maestră a tradiţiilor şi stilurilor muzicale şi ca un arbitru al gusturilor. Acest lucru conta în mediul extrem de cultivat şi de competitiv al Bagdadului şi Samarrei – în care poeţii de frunte dezbăteau aprins meritele trandafirului comparativ cu cele ale narcisei[39]. Se pare că ‘Arib era o apărătoare declarată a formelor consacrate şi mulţi îi considerau compoziţiile canonice. În lumea dominată de bărbaţi a culturii elitei irakiene, ea avea şi norocul de a fi frumoasă.

Aşadar, ‘Arib a fost mult mai mult decât o cântăreaţă drăguţă. O persoană publică în sfera privată a familiilor din elită şi a curţilor conducătoare, în aceeaşi măsură inteligentă şi erudită, era mondenă, susţinea reprezentaţii (adesea cu o suită de cântăreţe ucenice) şi îşi alegea iubiţii, lăsând în urmă implorările patetice ale celor părăsiţi şi declarându-şi cu mândrie sentimentele (schimbătoare).

> Cât despre iubit, el a plecat,
> În ciuda şi-mpotriva vrerii mele m-a lăsat.
> Am greşit că m-am despărţit
> De unul pe care încă nu l-am înlocuit.
> Şi fiindcă nu îl mai zăresc,
> De viaţă am ajuns să obosesc[40].

Următoarele versuri, aflăm, au fost puse pe muzică:

> Ajunge! N-o să mă mai las amăgită.
> În toate felurile mă umilesc!
> Te schimbi atât de des – ce-i de făcut?
> Inimii tale nu pot să-i poruncesc[41].

Aventurile disimulate au fost nenumărate; se menţionează şi cel puţin o căsătorie în secret. După cum a spus ea însăşi, ‘Arib a avut relaţii sexuale cu opt califi, însă doar unul i-a adus cât de cât plăcere. A povestit deschis despre cel puţin unele părţi din istoricul ei sexual şi a declarat că respiraţia plăcută şi o erecţie sunt suficiente ca să fii un amant bun. Bagdadul a perceput-o în egală măsură drept vulgară şi rafinată.

Pe scurt, *viaţa* lui ‘Arib a fost spectacol – un număr de echilibristică ce a implicat depravare sexuală, divertisment la curte şi promiscuitate socială. Celebrităţile aparţin prin definiţie publicului; pentru că locul ei a fost în colectivitatea

reprezentată de înalta societate a Bagdadului şi Samarrei, ea nu a fost a nimănui. Născută roabă, a găsit o libertate de care s-au bucurat puţini bărbaţi şi puţine femei din vremea ei.

9

Al-Hallaj, „*Adevărul*” (922)

Excentric, vizionar, revoluţionar şi martir neînfricat, al-Husayn ibn Mansur al-Hallaj a fost un caz controversat în Bagdadul secolului al X-lea. „L-am văzut pe Domnul meu cu ochiul inimii mele”, se spune într-o culegere cu afirmaţiile sale, „şi l-am întrebat: «Cine eşti?». Iar el a răspuns: «Tu!»”. Declaraţiile extatice constituiau repertoriul său. De fapt, trei dintre cele mai scandaloase cuvinte rostite vreodată în limba arabă îi sunt atribuite: „Eu sunt Adevărul” – scandaloase pentru că „Adevărul” (*al-haqq*) este un epitet rezervat de obicei pentru Dumnezeu. Oare afirma al-Hallaj că era divin? Că legea era irelevantă sau superfluă şi că credincioşii ar fi trebuit să-l venereze de fapt pe el? Circulau relatări conform cărora ridicase o mini-Kaaba în locuinţa sa din Bagdad şi că recomandase „să mergi în jurul Kaabei propriei inimi”, şi nu al Kaabei din Mecca. Afirmaţiile lui revoltătoare puteau fi ignorate drept aiurelile unui nebun, însă al-Hallaj avea sute de discipoli, precum şi câţiva simpatizanţi cu funcţii importante. Oare minunile care i s-au atribuit au fost vrăjitorii sau trucuri? Şi cum trebuiau percepute călătoriile sale (inclusiv, se zvonea, în India politeistă) sau legăturile lui cu şiiţii? „O,

musulmani”, le striga locuitorilor Bagdadului pe străzi şi în pieţe, „salvaţi-mă de Dumnezeu… omorâţi-mă!”.

Şi aşa au şi făcut, într-un mod spectaculos: prin tortură, crucificare şi incendiere. Scena a avut loc în 922, la sfârşitul lunii martie, în faţa unei mulţimi numeroase. Chinurile au început cu bătăi (sau poate biciuiri); pe jumătate mort, al-Hallaj a fost apoi atârnat de o spânzurătoare, expus nu numai intemperiilor, ci şi mulţimii care urla; a răspuns la provocările acesteia de mai multe ori, fiind probabil în delir. Abia a doua zi a fost decapitat, cadavrul i-a fost ars, iar cenuşa, aruncată în Tigru. (Succesiunea obişnuită presupunea decapitarea şi apoi spânzurarea, însă al-Hallaj era un caz special.)

În orice caz, aşa s-ar fi petrecut lucrurile conform unei relatări relativ *modeste*. Căci se povesteşte şi despre tot felul de detalii sângeroase şi legendare, multe exprimând un sânge-rece aproape comic din partea bietei victime. Pentru unii naratori nu a fost suficient că al-Hallaj a fost atârnat în spânzurătoare: chinurile expunerii au trebuit punctate de dezmembrare, fiecare amputare generând replici neînfricate.

> Când i-au fost tăiate mâinile, el a izbucnit în râs. „Ce-i de râs?”, l-au întrebat. „E uşor să tai mâinile unui om legat în lanţuri, dar adevăratul credincios este acela care taie mâna atributelor [lui Dumnezeu], furând aspiraţiile de pe cel mai înalt tron al raiului.” Când i-au fost tăiate labele picioarelor, a zâmbit şi a zis: „Cu aceste picioare am cutreierat cândva pământul. Am alte picioare, care trec prin ambele lumi chiar acum. Tăiaţi-le pe acelea dacă puteţi!”. Hallaj şi-a frecat apoi faţa cu cioturile însângerate ale mâinilor şi şi-a mânjit obrajii şi braţele cu sânge. „De ce-ai făcut asta?”, l-au întrebat. „Am pierdut mult sânge. Ştiu că faţa mea e palidă. V-aţi putea închipui că paloarea feţei mele vine din frică. Mi-am frecat faţa cu sânge ca să vă pară roşie. Adevăraţii credincioşi poartă roşul propriului sânge.” Atunci l-au întrebat: „Dacă ţi-ai vopsit faţa în roşu cu sânge, braţele de ce ţi le-ai mânjit?”. „Îmi fac abluţiunile”[42].

Aruncată în Tigru, spun povestirile, cenuşa lui al-Hallaj a format (sau a spus) cuvintele „Eu sunt Adevărul”. Nu e de mirare că biografia lui a captat imaginaţia istoricilor şi mirenilor deopotrivă. Titlul unui roman recent spune tot: *Tod in Bagdad, oder, Leben und Sterben des al-Halladsch: Ein phantastischer Roman aus dem realen Orient*[43] [*]. Cum s-a ajuns aici?

Educaţia unui inadaptabil

Naşterea lui al-Hallaj, în 857, şi copilăria sa în sud-vestul Iranului şi sudul Irakului au fost tot atât de obişnuite pe cât de spectaculoasă a fost moartea lui la Bagdad. Nepotul unui zoroastrian şi fiul unui dărăcitor (*hallaj*, de unde numele lui), a primit o educaţie primară standard, iar până la 12 ani memorase deja Coranul. La 16 ani era ucenicul lui Sahl al-Tustari (m. 896), un ascet a cărui atitudine faţă de Dumnezeu trădează, atât cât ne putem da seama, o formă incipientă de misticism: lepădarea şi negarea de sine ale ascetului îi concentrau mintea asupra lui Dumnezeu şi prefigurau comuniunea deplină a misticului cu acesta. Consemnările biografice îl descriu pe al-Hallaj plimbându-se prin oraşul Tustar, aflat la nord-est de Basra, uneori „îmbrăcat cu cămaşa penitenţei, alteori cu două haine din material vopsit, alteori cu mantie de lână şi turban sau cu o manta cu mâneci, ca un soldat”[44]. Nu era prima oară când al-Hallaj se dădea în spectacol. Amprenta cucerniciei lui Sahl – discipline aparte ale

postului şi executarea a 400 de mătănii în fiecare zi, de exemplu – poate fi simţită în practicile şi gândirea lui al-Hallaj.

După doi ani l-a părăsit pe Sahl şi a plecat din Tustar la Basra, unde s-a apropiat de un alt învăţător celebru de misticism, ‘Amr al-Makki (m. 909), de origine din Mecca şi fost discipol al celui mai renumit culegător al tradiţiilor referitoare la Profet din acea vreme, al-Bukhari (m. 870). Mutarea lui al-Hallaj la Basra este primul indiciu clar al unei nelinişti spirituale – poate chiar psihologice – care avea să-i caracterizeze întreaga viaţă. La Basra, al-Hallaj s-a trezit într-unul din centrele prielnice misticismului în imperiu, celelalte fiind Bagdadul şi Khorasanul (nord-estul Iranului şi părţi din Afganistanul, Turkmenistanul şi Uzbekistanul de astăzi). Lui ‘Amr i se atribuie îndeplinirea unor rituri de iniţiere formale, care se cristalizau pe atunci ca părţi ale practicii sufi; printre acestea se numărau tunsul mustăţii şi oferirea unei *khirqa*, mantaua de lână emblematică pentru membrii aleşilor sufi. Este posibil ca al-Hallaj să fi trăit împreună cu ‘Amr al-Makki, într-o locuinţă lărgită pentru rude şi discipoli. Mai clar este că în timpul şederii la Basra şi-a găsit o soţie, fiica altui membru al unei reţele sufite din Basra şi Bagdad, care avea să-i nască trei fii. Însă nefericirea s-a ţinut de al-Hallaj, ca în toată viaţa lui: se spune că ‘Amr nu era mulţumit de această căsătorie.

Sau astfel, cel puţin, se dă o notă personală dezacordului doctrinar. Pe cei doi bărbaţi nu i-a despărţit numai experienţa unei căsătorii. Se spune că ‘Amr l-a găsit pe al-Hallaj compunând afirmaţii despre care autorul lor susţinea că erau similare Coranului inimitabil; pentru un om devotat tradiţiilor referitoare la Profet şi având o orientare mai legalistă, acest lucru era scandalos. După o călătorie la Mecca, unde a

petrecut un an în post şi tăcere permanente, şezând în curtea marii moschei, al-Hallaj a început să predice deschis despre comuniunea cu Dumnezeu, atrăgând un public tot mai numeros şi în aceeaşi măsură atenţia sufiţilor şi a autorităţilor abbaside.

Astfel a început o serie de peregrinări în est, unele prin sud-vestul Iranului, altele mult mai spre est, inclusiv în Asia Centrală, unde se spune că s-a implicat în convertirea turcilor, şi în India; acestea au fost întrerupte de şederi la Bagdad şi cel puţin o întemniţare, aparent fiind suspectat că simpatiza cu revoluţionarii şiiţi din sudul Irakului. În această perioadă, afirmaţiile sale teofanice i-au adus notorietatea. Încă se discută dacă printre acestea chiar se numără „Eu sunt Adevărul”. Este posibil să nu fi rostit niciodată cuvintele din cauza cărora a fost condamnat. Şi nici nu este clar dacă el considera într-adevăr că aparţinea tradiţiei sufi ce se contura la momentul respectiv.

Cert este că nu a fost singurul personaj ale cărui excese mistice au provocat reacţii din partea criticilor care se bucurau uneori de aprobare din partea puterii de stat; şi alţi mistici au fost criticaţi aspru şi persecutaţi uneori la Bagdad, Damasc şi Cairo la sfârşitul secolului al IX-lea. Ca şi lui Rabi‘a al-‘Adawiyya, lui al-Hallaj i s-au atribuit tot felul de minuni: circulau poveşti conform cărora avea puteri vindecătoare, citea gândurile şi crea din nimic mâncare şi băutură. Pentru criticii săi, acestea erau trucuri magice, farmece de vrăjitor sau semne că era posedat de djinni (demoni sau genii). „Atracţia pe care o simt oamenii faţă de un sfânt”, scria cu înţelegere cel mai mare biograf al lui al-Hallaj, „nu e ferită de scandal sau de necazuri. Explozia unei minuni autentice, care

sparge îngrăditura zidită a universului împietrit în care au fost îngropate inimi, nu îi face întotdeauna pe oameni să guste şi să desăvârşească în ei înşişi eficacitatea vindecătoare reîntineritoare a acestui har unic la care Dumnezeu le-a îngăduit să ia parte”[45].

Receptarea

Aceasta nu înseamnă că al-Hallaj atrăgea numai oameni de rând. A fermecat şi o parte din elită şi s-a spus mai târziu că a vindecat un calif. Probabil din cauză că făcea parte din elită, a fost implicat într-o lovitură de stat eşuată, la Bagdad, în 908. După acest moment şi până la moartea lui, în 922, s-a aflat în situaţii dificile mai tot timpul, fugind din Bagdad, fiind în arest la domiciliu sau întemniţat la curte; o dată a fost încarcerat nouă ani. Al-Hallaj nu a scris foarte mult, iar unele dintre scrierile sale care au supravieţuit – îi sunt atribuite poezii, aforisme şi apoftegme, precum şi o culegere de eseuri – datează din această perioadă.

Indiferent care este adevărul despre afirmaţia „Eu sunt Adevărul”, uniunea cu Dumnezeu este o temă frecventă a poeziilor, care poate fi interpretată drept o provocare la adresa supremaţiei legilor rituale, după cum arată două exemple:

Sunt Cel pe care-l iubesc, în El sunt şi eu,
spirite îngemănate, în acelaşi trup doi;

când pe mine mă vezi, şi pe El îl zăreşti,
iar în El, de-i vădit, suntem şi noi[46].

Şi:

Voi, cei care mă învinuiţi că îl doresc pe El, ce mare vă e vina!
Dacă l-aţi cunoaşte pe Cel despre care vorbesc, nu m-aţi învinui.
Alţii au pelerinajele lor, iar eu am un pelerinaj spre Cel care mă găzduieşte.
Ei dau foc jertfelor lor, [dar] eu îmi ofer inima şi sângele.
Sunt unii care fac înconjurul, dar nu cu membrele.
Ei fac înconjurul lui Dumnezeu, care îi eliberează de Kaaba sfântă[47].

Dumnezeu se descrie pe sine ca fiind mai aproape de om „decât vena gâtului său”, cum spune Coranul (50: 16), dar într-o societate irakiană care prefera în general un Dumnezeu incognoscibil şi transcendent, şi nu unul imanent sau chiar „sălăşluitor” în om, al-Hallaj mergea prea departe. Era bine să-l iubeşti pe Dumnezeu, însă dragostea extremă, care depăşea frica şi şterge granița dintre Creator şi creaţie, era echivalentă cu heterodoxia sau chiar cu necredinţa. Nici chiar cei solidari cu o asemenea doctrină nu considerau că trebuie exprimată în public, mai ales în faţa plebei care nu putea să o înţeleagă corespunzător. Al-Hallaj s-a făcut vinovat cel puţin de acest lucru.

M-am pierdut când te-am găsit
Până m-ai anihilat în Tine.
O, binecuvântare a vieţii şi fiinţei mele
Şi mântuire în moartea mea!
Numai Tu mă ţii;
Tu eşti frica şi mângâierea mea.
O, Fiinţă în a cărei grădină a sensului
Înfloresc toate calităţile mele![48]

Se spune uneori că motivul „oficial” pentru care al-Hallaj a fost condamnat a constat în opinia lui aberantă conform căreia îţi poţi face Pelerinajul fără să pleci de acasă[49]. Indiferent care au fost proporţiile de politică şi religie din explicaţia execuţiei lui, pentru învăţaţii musulmani de frunte sau aspiranţi din perioadele ulterioare – unii jurişti, atât sunniţi, cât şi şiiţi, alături de teologi, sufi, filosofi şi alţii –, cazul lui al-Hallaj a devenit un fel de test de turnesol. Unii l-au respins sau l-au excomunicat, alţii s-au exprimat în mod echivoc ori s-au abţinut să-l judece, iar alţii şi-au exprimat aprobarea. Aici merită observat că ideile pe marginea cărora s-a exprimat acordul sau dezacordul nu se încadrează în categorii simple sau previzibile. Mulţi sufi, mai ales la început, l-au condamnat categoric ori s-au abţinut să-l judece. În general este omis fără comentarii din culegerile cu „prieteni ai lui Dumnezeu” sufi (adică sfinţi) din secolul al XI-lea. Era prea controversat. Abia în secolul următor a fost primit definitiv în rândurile sufilor, ocupând poziţia cea mai apropiată – cu excepţia celei de profet – de Dumnezeu. Ne-am întâlnit cu biograful sufi al-Din ‘Attar (m. 1221) când am vorbit despre Rabi‘a al-‘Adawiyya. Lăsând ce era mai bun la sfârşit, el îşi încheie în mod impresionant lucrarea sa extraordinar de influentă *Tazkirat al-awliya* (*Memorialul Sfinţilor*) cu o hagiografie exagerată a lui al-Hallaj.

Am putea presupune că oamenii legii l-ar condamna pe al-Hallaj – şi mulţi au făcut-o. Ibn Taymiyya (m. 1328), cu care ne vom mai întâlni, a fost un jurist hanbalit care nu vorbea pe ocolite. Execuţia lui al-Hallaj a fost validă. Şi mai mult:

> Nu s-a numărat printre Prietenii lui Dumnezeu, care se tem de El. Mai degrabă, unele dintre adoraţiile, exerciţiile şi neliniştile lui spirituale au fost satanice,

altele au fost psihice, iar unele au fost conforme cu Sharia dintr-un punct de vedere, dar nu şi din altul. El confunda adevărul cu deşertăciunile[50].

Acestea fiind spuse, numeroşi jurişti au afirmat şi că a fost un sfânt.

[*] *Moarte la Bagdad sau Viaţa şi moartea lui al-Hallaj, un roman fantastic din adevăratul Orient* (n.tr.).

10

Al-Tabari, *raţionalist tradiţionalist* (923)

Abu Ja’far al-Tabari a fost un om al învăţăturii şi o creaţie a imperiului – un autor prolific ale cărui productivitate şi influenţă pot fi explicate numai prin referire la uriaşa entitate politică în cadrul căreia a trăit.

Despre urbanizare şi alfabetizare se afirmă de obicei că sunt fenomene distinct moderne, ceea ce e fals. Conform estimărilor conservatoare, populaţia Bagdadului în secolele IX-X era de câteva sute de mii, iar conform celor liberale, chiar de două milioane. Astfel, Bagdadul ar fi fost mai populat decât capitala Changan din timpul dinastiei Tang, considerată uneori cea mai mare din lume la vremea respectivă. Alte estimări calculează că Bagdadul se întindea pe 7.000 de hectare, fiind de circa patru sau cinci ori mai mare decât Constantinopolul din secolul al X-lea.

Scara activităţilor umane poate fi măsurată în diverse moduri. Traficul fluvial este unul dintre ele: potrivit unui recensământ aparent oficial de la sfârşitul secolului al IX-lea sau începutul secolului al X-lea, nu mai puţin de 30.000 de ambarcaţiuni fluviale asemănătoare cu gondolele erau folosite în oraş pentru transport. Îmbăierea este un alt mod:

aflăm că în aproximativ aceeaşi perioadă existau 27.000 de băi publice. Rugăciunea publică e încă unul: citim că existau 45.000 de spaţii de rugăciune publice (inclusiv moschei) în secolul al IX-lea (şi 300.000 mai târziu). La care se adaugă şi cititul: oraşul era plin de biblioteci, saloane şi sute de librării. Căci la Bagdad locuiau scriitori neobosiţi şi cititori avizi – nu numai cărturari şi discipoli, ci şi curteni, negustori, proprietari funciari şi oameni bogaţi care gustau poezia şi proza. Astfel, Bagdadul producea şi consuma atât hrană, cât şi cunoaştere la o scară rareori atestată în lumea preindustrială. Iar al-Tabari a avut norocul să fie cărturar într-o perioadă în care apetitul pentru învăţătura de orice tip creştea la scară industrială.

Al-Tabari s-a născut în 839 într-o familie din oraşul Amol, aflat la sud de Marea Caspică în Iranul de astăzi, într-o regiune cunoscută drept Tabaristan (de aici numele său, „al-Tabari", „bărbatul din Tabaristan"). Circumstanţele geografice şi financiare ale naşterii sale i-au influenţat formarea. În secolul al IX-lea, majoritatea copiilor nu beneficiau de o educaţie corespunzătoare, bineînţeles. Munca manuală pe care o prestau era prea importantă, iar nivelul de alfabetizare era infinitezimal, mai ales în afara oraşelor. Pentru că familia lui al-Tabari era înstărită – erau proprietari de pământ –, tatăl lui îşi putea permite să trăiască fără munca fizică a fiului său şi chiar să investească în capitalul cultural al familiei, asigurându-i fiului o educaţie.

Tatăl avea două opţiuni. Prima era să-şi trimită copilul la o *kuttab* (sau *maktab*), un fel de şcoală primară, unde erau predate cunoştinţe de bază, aritmetica, citirea şi scrierea, ultimele două fiind perfecţionate în scopul memorării printr-

un program intensiv şi sistematic de dictare, copiere, citire şi recitire (întotdeauna cu glas tare) a unor pasaje din Coran. Elevii începeau de regulă la vârsta de şapte sau opt ani şi petreceau până la şapte sau opt ani în grupuri eterogene ca vârstă, lucrând pe tăbliţe ce puteau fi şterse în loc de hârtie şi cerneală. Ahmad ibn Hanbal (m. 855), cu care ne-am întâlnit mai sus, venea dintr-un mediu modest (deşi nicidecum sărac) şi urma o asemenea *kuttab*. Alternativa la instruirea instituţională era angajarea unui preceptor care se concentra asupra aceloraşi abilităţi, cu mai puţini elevi. Aceasta a fost varianta aleasă de tatăl lui al-Tabari, care îi reflecta probabil averea şi statutul, dar şi opţiunile limitate într-un oraş mic dintr-o provincie modestă şi greu accesibilă. Băiatul a făcut rapid progrese. Până la vârsta de şapte ani memorase Coranul – toate cele 114 sure şi (aproximativ) 6.200 de versete. Probabil că această realizare îl face foarte precoce, deşi nu este neobişnuit să aflăm despre viitori cărturari care au reuşit aceeaşi performanţă până la opt sau nouă ani. (Unul dintre profesorii mei a reuşit performanţa la vârsta de şase ani.)

În această etapă nu se punea problema ca al-Tabari să se fi apropiat de vreo înţelegere matură a textului. Acest lucru ne pare ciudat nouă, celor de acum: de ce să te oboseşti să memorezi fără a înţelege? De fapt, existau mai multe motive întemeiate. Întrucât Coranul era considerat cuvântul lui Dumnezeu, el exemplifica araba perfectă, iar astfel constituia instrumentul ideal pentru predarea arabei, care era (şi rămâne din majoritatea punctelor de vedere) prin excelenţă limba învăţării islamice. (Probabil că acasă al-Tabari vorbea o limbă iraniană.) În plus, deoarece Coranul era în centrul cucerniciei, ritualului şi legii islamice şi, ca atare, modela

toate domeniile educaţiei islamice, memorarea textului constituia baza pentru studii ulterioare în orice disciplină. În sfârşit, Coranul era de asemenea o sursă pentru aluzii, inspiraţie, înţelepciune şi trimiteri relevante şi, astfel, un manual nu numai de reguli gramaticale, ci şi de etichetă şi comportament normativ. Cunoaşterea Coranului nu te făcea învăţat, dar învăţătura era de neconceput fără el.

La un an după ce a demonstrat că stăpânea textul, al-Tabari conducea rugăciuni colective. Acest lucru *era* nefiresc de precoce şi sugera un viitor excepţional. Dat fiind că venea dintr-un oraş de provincie relativ mic, al-Tabari a început să călătorească pentru a studia până să împlinească 12 ani. Cu ajutorul averii familiei sale, s-a peregrinat timp de aproximativ cincisprezece ani şi pe parcursul călătoriilor sale prin Iran, Irak, Siria, Palestina, Arabia şi Egipt, a umplut caiete cu tradiţii referitoare la Profet şi alte tipuri de învăţături transmise pe cale orală, pe multe dintre ele adunându-le în cele din urmă sub forma unor cărţi. La sfârşitul anilor 850 – când încă era un adolescent – strângea deja material pe care avea să-l consemneze definitiv în *Tarikh al-rusul wa al-muluk* (*Istoria profeţilor şi regilor*), lucrare pe care a finalizat-o şi a publicat-o după aproximativ cincizeci de ani. Până să împlinească 20 de ani, a învăţat 100.000 de tradiţii de la un profesor pe nume al-Sanani.

Un erudit prolific

În jurul anului 870, reputaţia lui al-Tabari în ce priveşte erudiţia sa era atât de mare, încât primise prima lui însărcinare, o culegere de răspunsuri la întrebări despre lege; ştim şi că în aceeaşi perioadă se stabilise deja în casa lui din nord-estul Bagdadului, unde a rămas până la moarte. Pe lângă memoria desăvârşită pe care trebuia să o aibă orice cărturar, pare să fi deţinut şi o bibliotecă atent organizată, alcătuită din cărţi cumpărate în călătoriile sale ori din librăriile Bagdadului sau pe care le copiase el însuşi. Sănătos, necăsătorit şi relativ bogat, al-Tabari a petrecut apoi următorii cincizeci şi ceva de ani contribuind la munţii de cărţi care se acumulau în Bagdad: conform unei relatări, timp de patruzeci de ani din cariera sa a scris zilnic 40 de foliouri (adică 80 de pagini). Relatarea exagerează, dar sârguinţa lui nu poate fi exagerată. Majoritatea operei lui nu s-a păstrat (se spune că una dintre cărţile sale de drept acum pierdută avea 2.500 de foliouri), însă avem vreo douăzeci şi şapte de titluri, unele neterminate sau incomplete. Se pare că o altă carte de drept, care ne-a rămas doar în fragmente relativ mici, era proiectată să ajungă la 100 de volume; a lăsat-o neterminată.

Reputaţia lui în rândul specialiştilor moderni se bazează astăzi pe două lucrări uriaşe, în mai multe volume, pe care a reuşit să le finalizeze.

Cea dintâi este *Jami al-bayan an tawil ay al-Quran* (*Comentarii la Coran*), prima lucrare de acest fel care a încercat o înţelegere comprehensivă a textului. Lucrarea în 30 de volume include circa 38.000 de tradiţii referitoare la Profet, pe care le aduce în sprijinul propriilor opinii lingvistice,

istorice, teologice şi juridice. A doua este *Istoria*, care începe cu Facerea şi se încheie în 914-915; editată în peste 8.000 de pagini dens tipărite, a fost tradusă în engleză în 38 de volume. Asemenea *Comentariilor*, *Istoria* este o sumă de relatări transmise care, dacă au mai fost consemnate, s-au pierdut în cea mai mare parte, o lucrare ambiţioasă de un succes atât de mare, încât nici un alt istoric musulman nu va mai încerca vreodată ceva similar. Ambele opere au fost preţuite la vremea lor şi traduse în scurt timp în persană, *Istoria* fiind transpusă şi în turca otomană. Ambele sunt probabil cele mai măreţe exemple ale genului lor din toată învăţătura islamică.

Întinderea şi prestigiul acestor două lucrări explică de ce al-Tabari a devenit cunoscut în principal ca istoric şi comentator al Coranului, dar în timpul vieţii lui a fost foarte apreciat ca jurist. La o generaţie după moartea lui, un alt învăţat l-a numit „juristul vremii sale, ascetul epocii sale, care stăpânea ştiinţele juriştilor lumii şi ale tradiţiilor cărturarilor". (Aici, „ştiinţă" este traducerea convenţională a lui *ilm*, „cunoaştere", care poate să denote practic orice disciplină de studiu.) Al-Tabari era cu siguranţă încrezător în capacităţile şi autoritatea lui şi probabil că se considera nu numai jurist, ci şi maestru al tuturor aspectelor înrudite ale învăţăturii religioase necesare pentru înţelegerea corectă a lui Dumnezeu şi a legii sale.

Cum ajungeai la această înţelegere? Coranul şi *sunna* Profetului, aşa cum s-au păstrat în tradiţii, se află în centrul metodei lui al-Tabari: din lucrările sale reiese clar că, în concepţia lui, tradiţiile – sub formă de *hadith* şi de relatări istorice – erau fundamentele cunoaşterii. Teologii şi filosofii se înşelau dacă credeau că raţionalismul poate genera singur

adevăruri, unii dintre cei din urmă renunţând cu totul la revelaţii. Din perspectiva lui al-Tabari – care a devenit dominantă în timp –, raţionalismul era un instrument de folosit nu pentru a dezvălui adevăruri nedescoperite, ci pentru a demonstra adevăruri revelate deja de Dumnezeu. Legea nu trebuie făcută, din moment ce Dumnezeu a făcut-o deja; ea trebuie *descoperită* de jurist prin punerea în practică a aptitudinilor sale hermeneutice dobândite cu grijă.

În războaiele culturii din secolul al IX-lea, al-Tabari s-a situat pe o poziţie moderată, de „semiraţionalist”[51]. A lăsat în seama altora culegerea tradiţiilor şi s-a îndepărtat de tradiţionaliştii care, în lipsa unor texte lipsite de ambiguitate, se mulţumeau să lase chestiuni neclarificate. În schimb, al-Tabari a considerat că avea sarcina să ofere opinii avizate în chestiuni juridice, exegetice şi teologice lăsate nerezolvate în multe texte. La ce s-a referit Dumnezeu prin „faţă” când a spus: „Ale lui Dumnezeu sunt Răsăritul şi Asfinţitul. Oriunde v-aţi întoarce, veţi afla faţa lui Dumnezeu” (Coran, 2: 115)? Şi ce a vrut să zică în sura 17, versetul 79, în care se spune despre el că promite să-l scoale pe Mahomed într-un „loc lăudat”? Unii tradiţionalişti duri ar putea răspunde cu antropomorfisme nerafinate, însă al-Tabari considera că acestea erau o insultă evidentă la adresa măreţiei lui Dumnezeu. De exemplu, conform unor hanbaliţi, prin sura 17, versetul 79, Dumnezeu voia să spună că avea să-l pună pe Mahomed lângă el, pe tronul lui; al-Tabari a îndrăznit să nu fie de acord şi, ca urmare, se pare că o mulţime înfuriată i-a bombardat casa cu pietre. Pentru el, Ibn Hanbal era un simplu tradiţionalist, şi nu un jurist, iar din acest motiv hanbaliţilor nu prea le-a fost drag[52].

În Bagdadul de la mijlocul şi sfârşitul secolului al IX-lea venise vremea pentru rezolvarea dezbaterilor şi controverselor generate de creşterea exponenţială a cunoaşterii; era nevoie acum de sinteze şi compromisuri. Legea impunea nu numai invocarea tradiţiei, ci şi raţionamente independente din partea juristului. Se putea pune capăt disputelor, luptelor şi eforturilor amare care divizaseră taberele religioase-politice în perioadele anterioare numai prin compromisuri pragmatice şi disimulări. În rândul cărturarilor avea să apară o „cultură a ambiguităţii”[53], care nu doar tolera dezacordul, ci îl şi considera foarte valoros. „Dezacordul în sânul comunităţii mele este o binecuvântare”, se spune că afirma Profetul. Al-Tabari a luat parte la acest proces, iar în marile dezbateri ale vremii a început să accepte (şi să contribuie la) ceea ce putem caracteriza în mod rezonabil drept o ortodoxie sunnită cu contururi vagi, care se cristaliza pe atunci. În ce priveşte chestiunea controversată a Coranului, considera că acesta fusese creat, şi nu necreat (şi atemporal). A trăit în vremuri tumultuoase, în care conducătorii greşeau adesea, iar aparenta lui lipsă de reacţie exemplifica de asemenea ceea ce urma să devină o trăsătură proeminentă a sunnismului: pasivitatea în faţa proastei guvernări.

Concepţia lui despre istorie nu este diferită. În cea mai mare parte a secolelor VII-VIII, legitimitatea lui Othman a fost foarte contestată, puţini din afara cercurilor omeiade recunoscându-l drept calif; la fel şi legitimitatea lui ‘Ali, recunoscut de puţini din afara cercurilor şiite. Conform lui al-Tabari, califatul trebuia deţinut de un membru al tribului Quraysh, perspectivă care îi mulţumea şi pe şiiţi, şi pe

Abbasizi. De asemenea, i-a recunoscut pe Abu Bakr, Omar, Othman şi ‘Ali drept patru califi „călăuziţi pe calea cea dreaptă”, ordinea enumerării lor reflectându-le virtuţile relative. Pentru că l-a recunoscut pe ‘Ali, unii l-au considerat pe al-Tabari şiit, însă aceşti adversari nu l-au înţeles. Islamul lui era universal.

Se pare că reputaţia lui al-Tabari de erudit cu concepţii de sinteză moderată, şi nu de autor al unei jurisprudenţe distinctive, explică apariţia unei şcoli de jurisprudenţă (şcoala „Jariri”) care i-a luat numele. După cum era de aşteptat, şcoala pare să fi fost pe cât de ambiguă, pe atât de efemeră; ultimul ei adept a murit la mai puţin de un secol de la moartea lui al-Tabari. Sunniţii nu vor avea cinci sau şase şcoli juridice, ci doar patru: hanbalită, shafiită, malikită şi hanafită. Poate că al-Tabari a fost victima propriului succes – a aderat atât de eficient la principalele curente în formare, încât învăţăturile lui nu s-au remarcat prea mult.

11

Abu Bakr al-Razi, *medic liber-cugetător* (925 sau 935)

Ca să folosim un termen popularizat de Max Weber (m. 1920), putem spune că lumea (occidentală) a modernităţii este „dezvrăjită”. Weber avea propria gândire foarte subtilă în această chestiune, dar, conform uzului sociologic comun, lumea noastră dezvrăjită a fost golită de gândirea magică şi iraţională ce caracteriza societăţile tradiţionale, în care credinţa religioasă furniza o putere explicativă polivalentă şi era instituţionalizată în toate modurile. Aceasta a fost înlocuită cu un raţionalism laicizant, exemplificat din punct de vedere social prin birocraţie şi manifestat intelectual în ştiinţă – acea disciplină a gândirii bazată pe folosirea raţiunii obiective şi universale pentru a descrie şi a explica. Înţelegerea lumii nu presupunea în mod necesar eliminarea lui Dumnezeu; Newton nu a fost ateu. Dar a însemnat în mod cert că Dumnezeu trebuia naturalizat, supus unor legi transcendente identificate de om. Newton e celebru şi pentru că l-a numit un „ceasornicar” care a creat lumea şi apoi a lăsat-o să funcţioneze singură.

Se pot aduce tot felul de critici la adresa acestei perspective dihotomice şi liniare cu privire la două sfere, cea „laică” şi cea „religioasă”. O direcţie critică indică rolul durabil al religiosului în modul în care noi, „modernii”, vedem, înţelegem şi experimentăm lumea. O alta, comparabilă ca inspiraţie, evidenţiază faptul că demarcaţia dintre „laic” şi „religios” are o istorie europeană unică, secularizarea reflectând „o anumită dinamică istorică” cu rădăcini în categorii teologice creştine occidentale[54]. Se afirmă că Iluminismul nu a fost nici unitar, nici laic; el „a făcut posibile noi iteraţii ale credinţei”[55]. O altă direcţie, şi mai întinsă în timp şi spaţiu, identifică precursorii scepticismului iluminist în contexte noncreştine. În acest tip de critică se încadrează Abu Bakr al-Razi, personalitate din secolul al X-lea. Căci al-Razi a fost unul dintre puţinii „liber-cugetători” din epoca abbasidă, alături de figuri precum Abu ‘Isa al-Warraq (secolul al IX-lea) şi Ibn al-Rawandi (m. cca 910). Aceştia au fost sceptici duri faţă de religie cu mult înainte ca Europa să dea radicaliştii care aveau să submineze dogmele creştine la începutul epocii moderne.

Alchimist devenit medic, al-Razi a scris mult şi tranşant despre politică, logică, teologie, alchimie, medicină şi multe altele. În Europa a devenit cunoscut (sub numele Rhazes) în principal ca medic, unele dintre lucrările sale fiind citite, în traducere, şi în secolul al XVI-lea. Avea un spirit de observaţie excepţional şi un temperament pe măsură: ceea ce am putea numi observaţie obiectivă îl făcea să critice tradiţiile în diagnosticare acceptate, cum ar fi cele asociate cu medicul Hipocrat (m. cca 370 î.Hr.) şi cu medicul-filosof Galenus (m.

200). Într-o lucrare dedicată „îndoielilor” (adică criticii) cu privire la Galenus, spune:

> Dumnezeu mi-e martor, aş prefera ca îndoielile pe care le consemnez în această carte să nu fie aplicabile cărţilor acestei autorităţi ilustre şi erudite, cu statut atât de remarcabil, cu rang atât de măreţ, cu o moştenire universală şi a cărei memorie va fi respectată veşnic. Totuşi, acestea fiind spuse, disciplina medicinei şi a filosofiei nu ne îngăduie să ne supunem orbeşte conducătorilor de seamă şi nici să fim de acord cu ei, nici să evităm examinarea minuţioasă [a concepţiilor lor], şi nici un filosof nu ar vrea ca cititorii şi discipolii săi să procedeze astfel[56].

De fapt, al-Razi avea înclinaţii filosofice profunde, circa o treime dintre scrierile sale abordând probleme filosofice. Faptul că respingea religia scrisă l-a făcut un radicalist autentic – şi, ca urmare, foarte nepopular. Raţiunea, scria el, „ar trebui să guverneze, nu să fie guvernată; să controleze, nu să fie controlată; să conducă, şi nu să fie condusă”[57]. Într-o lume vrăjită (sau poate acaparată) prin angajamente faţă de dogme religioase, fie ele islamice, creştine, iudaice sau de alt tip, al-Razi a fost un teist *avant la lettre*.

Înainte de introducerea tehnologiilor moderne ale conservării şi reproducerii, gândirea care era sau care a devenit convenţională supravieţuia de regulă mai uşor decât ideile nepopulare, radicale sau ofensatoare. Căci cărţile perisabile trebuiau copiate la nesfârşit, iar şcolile de gândire, populate de elevi şi discipoli, constituiau deopotrivă piaţa şi cererea pentru asemenea lucrări. Afirmaţii similare se pot face despre biografiile unor astfel de personalităţi: adepţii aveau un interes să păstreze şi să dezvolte povestea vieţii fondatorilor pe care îi urmau. Deşi al-Razi a avut mulţi învăţăcei şi adepţi, ei nu s-au coagulat într-o şcoală. Toate acestea explică de ce nu ne-au parvenit numeroase detalii

biografice şi nici majoritatea scrierilor sale, care se poate să fi fost chiar 200 în total. În multe cazuri putem doar să-i reconstituim opiniile din pasaje şi critici scrise de alţii. Lucrarea lui iconoclastă cea mai controversată, *Despre înşelătoriile profeţilor*, considerată de al-Biruni (vezi mai jos) „de necredinţă”, a fost interzisă.

Ce ştim este că s-a născut în jurul anului 865 la Rayy, cândva un oraş vechi şi prosper, astăzi o suburbie a Teheranului înghiţită aproape complet de dezvoltarea urbană a metropolei moderne. Prima lui dragoste a fost alchimia, pe atunci un domeniu de cunoaştere cu totul respectabil; de asemenea, s-a scris că de mic compunea poezie şi cânta la lăută. Mai clar este că a făcut din medicină, pe atunci dominată de tradiţia transmisă de la Galenus, obiectul studiului intens. Reputaţia sa tot mai bună l-a dus din provincie în capitală, probabil în jurul vârstei de treizeci de ani, iar acolo, la Bagdad, i s-a încredinţat conducerea unuia dintre spitalele oraşului.

La scurt timp după 907 s-a întors definitiv în oraşul său natal, Rayy. Ulterior a călătorit puţin şi doar pe teritorii supuse Samanizilor, o dinastie conducătoare în est ce recunoştea formal autoritatea abbasidă. Se pare că s-a dedicat conducerii unui spital şi predării medicinei. Conform unor relatări, cercurile în care preda erau cercuri la propriu, în centrul cărora şedea el, impresionant, cu un cap mare, înconjurat de inele concentrice de elevi în ordinea descrescătoare a priceperii, prin care înaintau întrebări, doar cele mai dificile ajungând la maestru[58]. La bătrâneţe, vederea tot mai slabă şi paralizia l-au constrâns să depindă de scribi care să-i scrie cuvintele după dictare.

Acurateţea cu care punea diagnostice a făcut să fie solicitat de cei care îşi permiteau să-i plătească serviciile. Şi satisfăcea cererea. După cum s-a exprimat, uşor iritat:

> L-am slujit pe conducător nu ca unul cu arma în mână, nici ca unul căruia i s-au încredinţat treburile acestuia, ci ca medic şi confident care poate acţiona independent în unul din două cazuri: fie la boală, ca să-l vindece şi să-i amelioreze starea organismului, fie când e sănătos, ca să-i ţină companie sau să-l sfătuiască – Dumnezeu mi-e martor la asta! – să facă tot ce sper să ducă la bunăstarea lui şi a supuşilor lui[59].

De obicei, medicii şi filosofii aveau nevoie de patronajul conducătorilor sau cel puţin îl căutau. A scris *Cartea de medicină pentru Mansur* pentru un vizir samanid cu acest nume; *Lucrarea cuprinzătoare de medicină* – de fapt, un set de observaţii pe care poate că nu a intenţionat să le publice – a fost fie comandată, fie alcătuită la ordinul celui mai apreciat vizir buid al vremii, Ibn al-‘Amid (m. 970). Totuşi, credea şi că îngrijirile medicale nu trebuiau să fie privilegiul exclusiv al elitei, astfel că a scris *Cel care nu este îngrijit de un medic*, un manual cunoscut şi ca *Medicina pentru săraci*. A scris de asemenea critici dure la adresa medicilor şarlatani.

Opiniile lui al-Razi despre medicină se bazau pe faptul că stăpânea cunoştinţele acumulate atât „străine” (sunt citate autorităţi greceşti, sanscrite şi siriace), cât şi arabe: bineînţeles, îl citează frecvent pe Galenus, dar pare să fi lucrat şi cu *Timaios* de Platon. Şi s-a folosit de propriile observaţii empirice. Acestea nu numai că au stat la baza criticii sale la adresa maestrului său în *Cartea îndoielilor cu privire la Galenus*, ci au generat şi concluzii pozitive. De exemplu, pare să fi fost primul care a făcut distincţie între variolă şi rujeolă într-o lucrare tradusă de mai multe ori în latină. Enciclopedica

Lucrare cuprinzătoare de medicină arată că stăpânea tradiţia transmisă de pe vremea lui Hipocrat. În secolul al XIII-lea, aceasta a fost tradusă în latină şi dăruită lui Carol I de Anjou (m. 1285), regele Siciliei.

Pentru al-Razi şi o mare parte din tradiţia intelectuală în general, medicina era una dintre cele două discipline pe care filosoful trebuia să le stăpânească. Filosofia oferea cea mai amplă înţelepciune posibilă, etica ei fiind o terapie pentru suflet. Este un mod de a-l imita pe Dumnezeu, „Făcătorul" şi „Cunoscătorul Care nu este ignorant", după cum spune al-Razi în *Modul de viaţă filosofic*, în care recomandă un trai cu moderaţie şi disciplină raţională. Manifestările excesive de ascetism şi cucernicie şi retragerea din activitatea productivă, o combinaţie foarte populară în anumite medii, le-a înfierat drept inutile; „prin toate acestea îşi fac rău şi îşi provoacă durere, fără ca astfel să evite o durere aferentă mai mare"[60].

Pentru al-Razi, rolul filosofului era să se folosească de darul cunoaşterii făcut de Dumnezeu omenirii, un dar activat exclusiv de raţiune:

> Creatorul (slăvit fie numele său) ne-a dăruit Raţiune pentru ca noi să putem dobândi şi realiza prin ea toate avantajele ale căror dobândire şi realizare stau în natura celor asemenea nouă, în această lume şi în cea de dincolo. Ea este cea mai mare binecuvântare pe care o avem de la Dumnezeu şi nu există nimic care să ne aducă avantaj şi profit mai mari. Prin Raţiune avem întâietate faţă de animalele necugetătoare, ca să le stăpânim şi să le ţinem în frâu, supunându-le şi controlându-le în moduri folositoare deopotrivă nouă şi lor[61].

Aşadar, empirismul medicinei lui este completat de scepticismul lui filosofic, care l-a făcut, în mod infam şi scandalos, să respingă revelaţia şi profeţia ca surse ale cunoaşterii.

De regulă, teologii musulmani considerau că exerciţiul raţiunii era insuficient pentru aflarea celor mai profunde adevăruri. Din acest motiv, Dumnezeu, în dreptatea şi clemenţa lui, a ales să le împărtăşească în scripturi şi prin comportamentul exemplar al profeţilor. Prin contrast, al-Razi considera că, deşi revelaţia (precum Coranul) avea o funcţie socială sau politică în organizarea societăţii, ea nu furniza adevăruri, care le erau accesibile oamenilor prin intelectul lor. Dumnezeu are un rol de „Dăruitor al intelectului", după cum îl numeşte în *Modul de viaţă filosofic*, rol care se opreşte aici. „Cum să poţi gândi filosofic în timp ce rămâi devotat superstiţiilor fondate pe contradicţii, ignoranţă îndărătnică şi încăpăţânare dogmatică?", scria al-Razi[62]. Pe lângă profeţie, respingea şi minunile, aproape universal acceptate drept dovezi care o confirmau. Pentru al-Razi, „contemplarea filosofiei" – adică realizarea unor progrese intelectuale – promitea mântuirea, şi nu adoptarea anumitor dogme sau îndeplinirea îndatoririlor religioase. „Profeţii au fost impostori care au impresionat oamenii cu şmecheriile şi scamatoriile lor", iată cum i-a caracterizat un specialist poziţia[63].

Adoptarea unor asemenea poziţii era ceva uluitor în secolul al X-lea, indiferent dacă vorbim despre lumea islamică, Bizanţ sau creştinătatea latină. Al-Razi „avea să devină probabil unicul personaj cel mai frecvent denunţat şi dezaprobat drept eretic în istoria ulterioară a gândirii islamice"[64]. Cum a reuşit, în vestul Iranului şi în Bagdadul secolului al X-lea, să scape nepedepsit pentru astfel de idei provocatoare? (Întrucât o mare parte din înţelegerea noastră asupra gândirii lui vine din respingeri şi critici pe marginea

operei sale, s-a afirmat la un moment dat că multe i-au fost adresate pe nedrept, dar azi nu se mai fac asemenea afirmaţii.)

E dificil să dăm un răspuns. Poate că ţine parţial de statutul superior şi de aprecierea de care s-a bucurat datorită cunoştinţelor sale inegalabile de medicină şi serviciilor valoroase ca medic. Pentru a folosi nişte termeni duri, poate că era prea valoros ca să fie persecutat, mai ales date fiind puterea şi prestigiul protectorilor săi. Răspunsul poate că ţine şi de atmosfera relativ tolerantă şi prolifică din punct de vedere intelectual din teritoriile islamice estice din această perioadă, când cosmopolitismul cultural era atât de predominant, încât specialiştii moderni au ajuns să vorbească despre o „renaştere" umanistă. Unul dintre cei mai renumiţi protectori din această perioadă a fost un vizir pe nume al-Sahib ibn ʻAbbad (m. 995), iar biblioteca lui din Rayy cuprindea cărţi de liber-cugetători precum Ibn al-Rawandi. Perioada şi locul despre care vorbim au fost deosebit de prielnice pentru spiritele liber-cugetătoare, dar curţile islamice au preferat adesea cosmopolitismul şi intelectualismul.

12

Ibn Fadlan, *sol neînfricat* (secolul al X-lea)

Literatura arabă include, la rândul ei, călătorii fantastice. Un călător evreu de la sfârşitul secolului al IX-lea povesteşte despre canibali care îşi puneau răbdători victimele la îngrăşat înainte să le mănânce; un căpitan de vas persan în Oceanul Indian la începutul secolului al X-lea vorbeşte şi el despre canibali (înzestraţi cu coadă) şi diverse vietăţi marine, inclusiv broaşte-ţestoase de mărimea unei insule, sirene şi şerpi mâncători de elefanţi. Un scriitor din secolul al XV-lea descrie o insulă numită Waqwaq, unde copacii dădeau rod femei[65].

Totuşi, puţini musulmani au făcut călătorii precum cele ale lui Ibn Fadlan. Acesta şi-a început peregrinările la sfârşitul lunii iunie din anul 921 şi a fost văzut ultima oară în 1999, aşa cum l-a interpretat Antonio Banderas în filmul *Al 13-lea războinic*. Hollywoodul nu prea a fost drept cu Ibn Fadlan, nu în ultimul rând pentru că filmul s-a bazat pe un colaj istoric bizar, romanul *Eaters of the Dead* de Michael Crichton, care combină o descriere romanţată a călătoriilor lui Ibn Fadlan cu legenda lui Beowulf. Adevărata relatare a peregrinărilor lui Ibn Fadlan în regiunea Volgăi, în sudul Rusiei de astăzi, este atât de impresionantă, încât nu are nevoie de îmbunătăţiri.

Adevărul ei este mai frapant şi mai captivant decât varianta romanţată.

Descrierea se păstrează într-un singur manuscris, care a fost descoperit în 1923 în oraşul Mashhad, un centru de pelerinaj din estul Iranului. Începutul oferă câteva detalii sumare despre autorul ei:

> Aceasta este relatarea lui Ahmad ibn Fadlan ibn al-'Abas ibn Rashid ibn Hammad, client al lui Muhammad ibn Sulayman şi solul [trimis de califul] al-Muqtadir la curtea regelui *saqaliba*. Ea consemnează cele văzute de el în ţara turcilor, a khazarilor, a ruşilor, a *saqaliba*, a başkirilor şi a altor popoare, precum şi feluritele lor obiceiuri şi moduri de viaţă, regii lor şi multe alte chestiuni înrudite[66].

Aparent, Muhammad ibn Sulayman a fost un membru al familiei Abbasizilor care s-a distins în 905 în fruntea unei armate ce a reimpus puterea dinastiei în Egipt, care îşi asigurase o oarecare independenţă la sfârşitul anilor 800. Dacă acest Muhammad a fost, după cum pare, protectorul lui Ibn Fadlan, îl putem plasa pe autorul nostru în apropierea centrului de putere abbasid.

Există cu siguranţă motive întemeiate să credem că Ibn Fadlan a fost un trimis direct al califului sau al curţii lui. Călătorii nu numai că erau în posesia unor scrisori de acreditare din partea califatului, fiind primiţi de o serie de oficiali de rang înalt; ci aceste scrisori ar fi putut fi ornamente literare menite să dea naraţiunii o anumită veridicitate. De asemenea, naraţiunea însăşi este simplă şi sobră. Deşi nu îi lipsesc anumite nuanţe de legendă (cum ar fi un zvon despre existenţa unor rinoceri în pădurile ruse)[67], este neutră şi foarte controlată: se pare că avem un diplomat care comunică informaţii, şi nu un povestitor care ţese istorisiri fantastice. Textul păstrat pare a fi o versiune scurtă a raportului oficial

al unui sol – în cazul de faţă, despre călătoria peste hotare a unei delegaţii trimise de califul al-Muqtadir (908-932) la protobulgari din regiunea Volgăi.

Din cauză că traseul direct printre Marea Neagră şi Marea Caspică era blocat de khazari (triburi turcice oarecum organizate într-o confederaţie), Ibn Fadlan a trebuit să facă un lung ocol. Pe 21 iunie 921 a plecat din Bagdad pe Drumul Khorasanului, care lega Bagdadul şi Irakul de Podişul Iranului şi, dincolo de acesta, de estul Iranului şi Asia Centrală şi una dintre numeroasele fire ce alcătuiau Drumul Mătăsii, care conecta pieţele şi produsele Chinei de Asia Centrală, India, Iran, „Semiluna fertilă”, estul bazinului mediteraneean şi Europa. Nimeni nu călătorea singur, iar numărul tovarăşilor săi de drum avea să varieze în funcţie de locurile în care se opreau, aşa cum se întâmplă şi astăzi în cazul călătoriilor pe distanţe lungi cu autocarul sau cu trenul. Ibn Fadlan ne spune că în estul Iranului grupul era alcătuit din circa 3.000 de animale şi 5.000 de oameni. Mergând pe jos, călare sau navigând, oprindu-se şi odihnindu-se de mai multe ori, au parcurs cei aproximativ 2.400 de kilometri dintre Bagdad şi Buhara (în Uzbekistanul de astăzi), trecând prin Irak, prin centrul Podişului Iranului şi prin estul Iranului.

După ce a traversat Oxusul, Ibd Fadlan a ajuns în Transoxiana – o regiune intermediară dintre două zone de influenţă împământenită, una islamizatoare, cealaltă din Asia Centrală, o cultură hibridă şi eterogenă ce reflecta comerţul bidirecţional care îi dinamiza oraşele-oază: Buhara a fost primul dintr-un lanţ de oraşe ale comerţului conectate între ele datorită transportului şi vânzării de mărfuri (mătase şi alte textile, metale preţioase şi produse aromate), animale

(cai) şi oameni (inclusiv sclavi). După o lună de odihnă au pornit spre nord-vest, ajungând la oraşul Jurjaniya de pe malul stâng al Oxusului, la sud de Marea Aral (în apropiere de graniţa de astăzi dintre Turkmenistan şi Uzbekistan). Îşi începuseră călătoria în iunie; acum era noiembrie, iar vremea geroasă şi fluviul îngheţat i-au oprit pe călători. Animalele mureau din cauza temperaturilor extreme, pieţele şi străzile erau pustii. Barba lui Ibn Fadlan, udă după o vizită la una dintre băile publice din oraş, a îngheţat bocnă.

Fin observator al obiceiurilor străine de-a lungul întregii sale călătorii (monedele de argint distinctive din Buhara i-au atras atenţia, precum şi zestrea asigurată de localnici fetelor la măritiş), îl vedem acum pe Ibn Fadlan într-o oarecare postură de etnograf. Întrucât teritoriile de la nord de Jurjaniya erau necunoscute pentru Bagdad, consemnările lui au fost deosebit de valoroase pentru protectorii lui. Frigul îl deprimă, iar această stare îi este amplificată de ameninţarea triburilor turcice jefuitoare. Le observă cu invidie îmbrăcămintea de vreme rece şi se plânge de câte erau nevoiţi să poarte ca să le fie cald – *qurtaq*-uri (un fel de tunici), caftane şi diverse tipuri de mantale, acoperăminte pentru cap, izmene groase, pantaloni şi cizme; purtau atât de multe straturi de haine, încât abia se puteau mişca[68].

Frigul nu era singurul pericol. Grupul se întâlneşte cu membrii unui trib turcic şi Ibn Fadlan le observă cu calm intenţiile sinistre: „Trebuie să-i spintecăm în două pe aceşti soli şi să le luăm ce au”, relatează că a spus unul dintre ei. Un altul considera că era suficient să-i tâlhărească: „Nu, să le luăm ce au şi să-i lăsăm în pielea goală, ca să se întoarcă de unde au venit”. În decurs de câteva generaţii, această

populaţie turcică (turcii oguzi) va începe să se convertească la islam, dar la momentul respectiv Ibn Fadlan era fascinat de obiceiurile lor exotice, nonmusulmane – proastă igienă, comportament indecent (femeile lor îşi expuneau în public părţile intime), sacrificii animale, obiceiuri de nuntă şi multe altele. Se întâmplă că descrierea turcilor oguzi, pecenegilor şi başkirilor de către Ibn Fadlan este una dintre cele mai timpurii care ne-au parvenit.

În cele din urmă, pe 11 sau 12 mai 922, Ibn Fadlan a ajuns la destinaţie: curtea „regelui *saqaliba*”, termen imprecis care, înrudit etimologic şi cu „slav”, şi cu „sclav”, îi descrie pe protobulgarii convertiţi de scurt timp (dar în linii mari) din regiunea Volgăi[69]. În acest punct, aproximativ la mijlocul jurnalului de călătorie, ajungem la ceea ce pare un anticlimax: salutările din partea califului s-au citit cu glas tare, s-au oferit daruri (parfumuri, îmbrăcăminte) şi s-a făcut schimb de amabilităţi, dar scopul misiunii, crearea unei alianţe între calif şi rege, nu a fost atins. Ibn Fadlan şi delegaţia lui nu aduseseră suficienţi bani pentru a obţine bunăvoinţa şi cooperarea regelui.

Chiar şi aşa, restul textului demonstrează că, oricât de eronată a fost presupunerea că protobulgarii puteau fi cumpăraţi cu bani puţini, ideea de a-l trimite pe Ibn Fadlan fusese înţeleaptă şi inspirată. Atenţia lui Ibn Fadlan ne oferă un catalog al curiozităţii Bagdadului de la începutul secolului al X-lea cu privire la o lume necunoscută. Folosindu-se deopotrivă de observaţii directe şi de informatori (a apelat la un tălmaci), Ibn Fadlan face comentarii despre natură (lumină, vreme, lătratul câinilor, copaci plini de şerpi), convenţiile privind mâncarea şi îmbrăcămintea (eticheta

acoperămintelor pentru cap este deosebit de amănunţită), convertirea naivă la islam a gazdelor sale (se fac greşeli în rugăciune; o familie adoptă islamul, iar bărbatul, femeia şi copiii îşi iau cu toţii numele Mahomed); le remarcă irascibilitatea şi practicile funerare ciudate.

Dacă tonul ce caracterizează modul în care îi tratează pe protobulgari poate fi considerat detaşat şi adesea derutat, cel în care îi descrie pe ruşi (de obicei identificaţi drept scandinavi, adică vikingi, dar adesea drept slavi) arată o capacitate admirabilă de reprimare a repulsiei în scopul reportajului. Căci ce poate fi mai crunt decât jertfa umană? Descrierea ceremoniei funerare a unei căpetenii ruse este cu totul uluitoare: narează în cele mai mici detalii pregătirile pentru un rug funerar plutitor ce mistuie trupul răposatului, ca şi pe cel al unei sclave anume alese, care e îmbătată şi violată înainte să ardă de vie.

Auzind fără să vrea o conversaţie despre practici funerare dintre tălmaciul său şi unul dintre ruşi, Ibn Fadlan întreabă ce a spus cel din urmă. Tălmaciul răspunde: „«Voi, arabii, sunteţi nişte proşti!». Aşa că l-am întrebat: «De ce spui asta?», la care omul a replicat:

> «Pentru că îi luaţi înadins pe cei mai apropiaţi şi mai dragi vouă şi pe cei pe care îi respectaţi cel mai mult şi îi băgaţi în pământ, unde îi mănâncă târâtoarele şi viermii. Noi, pe de altă parte, îi incinerăm pe loc, ca să intre în Paradis imediat». L-am întrebat despre asta [adică intrarea în Paradis] şi el a spus: «Dragostea Domnului meu pentru el este atât de mare, încât a trimis vântul să-l ia într-un ceas». De fapt, nici nu a trecut un ceas până când barca, rugul, sclava şi stăpânul ei s-au făcut scrum”[70].

Ibn Fadlan nu emite judecăţi explicite cu privire la toate acestea. Nu îşi trădează solia şi se abţine de la comentarii –

dar corectează consemnările.

13

Ibn Muqlah, *vizir, scrib, caligraf?* (940)

În 1544, o serie de mostre de caligrafie şi anluminuri au fost adunate într-un frumos album care i-a fost dăruit lui Bahram Mirza (m. 1549), fratele conducătorului safavid al Iranului, şahul Tahmasp (m. 1576), fiul şahului Isma'il I, cu care ne vom întâlni mai jos. Albumul safavid nu numai că ilustrează şi exemplifică importanţa culturală a caligrafiei, ci şi păstrează amintirea culturală a practicilor scribilor care explică apariţia tradiţiilor caligrafice. Iar Ibn Muqlah are un loc special în această memorie. Căci, după cum se spune într-un text din secolul al XIII-lea, el „a fost părintele (chiar «maestrul») scrisului frumos şi vestit, de o frumuseţe legendară [...]. El a fost primul care l-a realizat, transformându-l pornind de la stilul cufic" (aici, o scriere unghiulară, mai puţin cursivă)[71].

Albumul safavid începe cu o binecuvântare:

> Cea mai nobilă rescriere cu care scribii din atelierul rugăciunii împodobesc albumul de compoziţie şi noutate, precum şi cea mai subtilă imagine cu care cei ce descriu galeria sensului intrinsec înfrumuseţează ansamblurile de creativitate şi invenţie sunt laudă Creatorului, cu al cărui condei sunt scrise litere sublime şi forme elevate.

Asemenea binecuvântări elaborate erau ceva convenţional. Plină de asonanţe, consonanţe şi paralelisme, aceasta a fost scrisă într-un stil deosebit de bombastic, adecvat unei lucrări de o frumuseţe atât de rară. (Sună mult mai bine în original în persană decât în traducere.) Complexitatea sa stilistică completează totodată o temă pe care o dezvoltă în rândurile următoare: Dumnezeu manifestă frumuseţea creaţiei sale în arta tehnică a copierii manuscriselor şi a caligrafiei:

> [Slavă celui] Atotputernic, care a împodobit straturile celor şapte ceruri, inimitabil în stilul a şapte copii – ba nu, în organizare şi sistematizare ele sunt exemplare pentru paginile Coranului –, cu versuri despre frumoase stele şi al zecelea şi al cincilea al soarelui şi lunii, şi a făcut liniaturi cu raze, şi cu cerneala albă a zorilor şi purpuriul amurgului a aşezat un model desăvârşit al celor patru table pe pagina azurie a bolţii celeste[72].

Acest album de prezentare din secolul al XVI-lea reflectă importanţa enormă a caligrafiei în cadrul culturii vizuale islamice. „Cel care scrie «în numele lui Dumnezeu Milostivul, Iertătorul» cu un scris frumos va intra în Paradis fără îndoială”, citim într-un alt album[73]. Cu siguranţă, caligrafia joacă un rol important în artele chineze şi japoneze, dar nu este o exagerare să spunem că pentru artele islamice ea are aceeaşi semnificaţie ca portretistica pentru artele europene. Cum s-a ajuns aici?

Binecuvântarea din album oferă un răspuns. Dumnezeu încurajează scrierea deosebit de atractivă: sura 68 din Coran se intitulează „Condeiul” şi începe astfel: „Pe condei şi pe ceea ce scriu ei! Tu [adică Mahomed], har Domnului tău, nu eşti îndrăcit!”. Primul om care a scris a fost însuşi Adam, „care a meşteşugit un condei şi a scris pe o piele tăbăcită”; apoi,

fiecare dintre profeţi şi-a inventat o scriere. Citim şi că ‘Ali, vărul şi ginerele lui Mahomed şi precursor al şiismului, a perfecţionat scrierea liniară şi unghiulară cunoscută drept „cufică”. Iar acest sistem de scriere a dominat „până în vremea [califului al-Muqtadir, m. 932], când lui ‘Ali ibn Muqlah, cunoscut drept Ibn Muqlah, i-a apărut ‘Ali într-un vis şi l-a învăţat scrierile *thuluth*, *muhaqqaq* şi *naskh*”.

Riscurile ambiţiei

Ibn Muqlah s-a născut la Bagdad în 885-886. Autodidact într-o epocă în care oficialii cu funcţii înalte se trăgeau adesea din familii recunoscute, a beneficiat de protecţia a doi administratori influenţi şi a obţinut primul post în birocraţia abbasidă în jurul vârstei de şaisprezece ani. Şi-a început cariera în sud-vestul Iranului, dar nu avea mult peste douăzeci de ani când deja lucra în centrul administraţiei califale, în Bagdad, în cadrul divanului responsabil de corespondenţa oficială. La acea vreme exista deja o birocraţie abbasidă amplă, organizată în jurul divanului (*diwan*), termen cu origini incerte care a ajuns să denote un birou administrativ din cadrul aparatului de stat. Aparent, primul divan a fost creat pentru plata soldelor militare, dar în timpul vieţii lui Ibn Muqlah existau numeroase divane – de la *diwan al-ahra* (care gestiona grânarele statului) până la *diwan zimam al-kharaj* (un subdivan de audit al *diwan al-kharaj*, cel responsabil cu veniturile de stat). Însărcinarea de a administra un divan, mai ales unul cu funcţii financiare,

însemna oportunităţi enorme pentru a profita, pentru mită şi corupţie. Ibn Muqlah, care a fost pus la conducerea unui asemenea divan când avea treizeci şi ceva de ani, nu a rezistat ispitelor aferente. În mai 928 (sau aşa spune cel puţin un istoric), califul al-Muqtadir l-a numit vizir pe Ibn Muqlah. În jurul vârstei de patruzeci şi cinci de ani ajunsese pe culmile administraţiei civile abbaside.

Acesta a fost primul dintre cele trei scurte mandate de vizir ale sale şi a durat doar până în 930; ultimul a fost între 934 şi 936. Cum se explică durata scurtă a acestor mandate, mai ales în comparaţie cu mandatele lungi ale vizirilor din alte părţi[74]? Vizirii se aflau în centrul unei uriaşe maşinării de venituri, iar astfel concurenţa pentru funcţie era dură. Disensiunile interne au fost deosebit de volatile şi fatale în timpul califatului dezastruos al lui al-Muqtadir (908-932), de două ori îndepărtat din funcţie, o perioadă de colaps financiar, lupte interne la nivelul birocraţiei şi revolte militare. Unul dintre marii viziri ai vremii, Ibn al-Furat (m. 924), a fost atât de brutal în întemniţarea, torturarea şi extorcarea rivalilor, încât ultimul an din al treilea şi cel din urmă mandat al său de vizir a fost cunoscut drept „Anul distrugerii”. Probabil că Ibn Muqlah nu a fost mai puţin ambiţios şi nici mai puţin perfid decât rivalii săi. A strâns o avere imensă, construind în Bagdad un palat celebru pentru grădinile sale şi pentru colecţia de animale exotice. În acest mediu în care existau extrem de multe disensiuni, familia era ca un zid de apărare împotriva adversarilor, iar Ibn Muqlah a împărţit funcţii mai multora dintre rudele sale, inclusiv doi fraţi şi trei fii. Unul dintre aceşti fii avea să-i urmeze ca vizir la vârsta de 18 ani.

Ca produs al politicii Abbasizilor, Ibn Muqlah s-a implicat în maşinaţii califale şi de la curte – devenind, în mod previzibil, victima aceloraşi forţe. Schimbarea califului însemna şi schimbarea vizirilor, iar el a fost întemniţat de trei ori, captivitatea şi extorcarea fiind măsurile standard pentru recuperarea prăzilor acumulate de un vizir în timpul mandatului. „Nu mă înfricoşez când mă întâlnesc cu nenorocul", a îndrăznit el să afirme, „şi nici nu sunt arogant când mă cruţă. Sunt ca focul când suflă peste mine oftatul adânc al invidiei, dar cu prietenii mei sunt ca o apă curgătoare"[75]. Suferinţele lui nu s-au încheiat odată cu întemniţarea. Mai întâi i-a fost tăiată mâna dreaptă (cu care scria). Disperarea, dar şi hotărârea îi sunt surprinse în versuri. „Nu mă săturasem de viaţă, dar am avut încredere în ei [...]. După ce mi-am pierdut mâna dreaptă, nu mai găsesc plăcere în viaţă. Mâna mea dreaptă nu mai e: o, sufletul meu, du-te şi tu!"[76]. Se spune că şi-a prins un condei pe ciot, ca să-şi ducă meşteşugul mai departe. Spre sfârşitul vieţii i-a fost tăiată şi limba. Între timp însă, ce îi mai rămăsese din avere şi influenţă nu l-a putut salva. A murit la închisoare.

Legendă şi scriere

Cel puţin retrospectiv, a existat o logică crudă în schilodirea lui. Căci mâna cu care scria îi adusese lui Ibn Muqlah un statut special în cultura literară arabă. Se spune că o bibliotecă din Bagdad din secolul al XI-lea conţinea o sută de

exemplare din Coran scrise de membri ai familiei Muqlah. Când califul al-Mustansir (m. 1242) a întemeiat *madrasa* care îi poartă numele, a fost generos; după şase ani de construcţie a fost înzestrată cu cele mai bune cărţi, inclusiv manuscrise copiate de Ibn Muqlah şi Ibn Bawwab, un mare caligraf din generaţia următoare[77]. Ibn Dahhan, un grămătic adus de spate de bătrâneţe, îşi amintea de tinereţea lui, când era drept ca litera „alif" aşa cum o scria Ibn Muqlah în Coran. „E un profet al caligrafiei", scria un literat pe nume al-Tawhidi (m. 1023). „A fost revărsată asupra mâinii lui, tot aşa cum albinelor li s-a revelat să-şi facă celulele fagurilor hexagonale."[78]

Legendele au luat amploare. Iar pentru cei cu înclinaţii mistice, caligrafia atractivă a lui Ibn Muqlah a ajuns să reprezinte nimic mai puţin decât o unealtă a înţelepciunii lui Dumnezeu. După cum se poate interpreta că sugerează prefaţa albumului pentru Bahram Mirza, aşa-zisa inventare de către Ibn Muqlah a unei scrieri ronde (şi a unor stiluri de scriere specifice) are legătură cu intuiţiile lui cu privire la natură şi divinitate. Într-un tratat persan de caligrafie, scris în sudul Indiei în 1454, se spune că, deşi scrisul lui 'Ali era uşor rotunjit, impactul lui Ibn Muqlah asupra caligrafiei a fost de-a dreptul cosmic.

> Şi, întrucât conform principiilor înţelepciunii s-a demonstrat că Dumnezeu a creat lumea dându-i o formă circulară, explicaţia acestei semnificaţii apare în cuvintele înţelepţilor: „Lumea este un cerc, pământul e un punct, cerurile sunt arcuri, accidentele sunt săgeţi, iar omul e o ţintă [...]. Cea mai bună dintre forme este cercul". Maestrul Ibn Muqlah, scribul, şi-a dat seama că scrierea putea fi făcută circulară. A transmis acea metodă de scriere cufică [rondă] în stilul folosit acum, ca să aibă legătură cu crearea Pământului, care e principiul tuturor principiilor[79].

Acelaşi autor, inspirându-se din izvoare de idei sufiste, descrie inventarea scrierii de către Ibn Muqlah drept produsul creativităţii divine şi îşi imaginează o perioadă de 40 de zile de izolare şi meditaţie similară episodului din viaţa lui Mahomed anterior revelaţiei.

> A folosit fulgerele de lumină divină şi a căutat emanaţia conţinutului plin de harul [vorbelor divine] „Am frământat lutul lui Adam cu mâinile mele timp de 40 de zile". S-a retras în meditaţie timp de 40 de zile ca să-şi imagineze frământarea lutului literelor cu forme elegante, trecându-le din rândurile cufice în forma cerească a liniilor rotunjite şi circulare[80].

Dezvoltarea stilurilor de scriere

În lipsa unui exemplar din Coran (sau a oricărui alt text) care să-i poată fi atribuit direct lui Ibn Muqlah, îi putem evalua contribuţia la dezvoltarea tipurilor de scriere caligrafică coranică numai prin deducţie. El a devenit un punct de referinţă în istoria stilurilor de scriere, dar inovaţiile care îi sunt atribuite par să fi dispărut cu totul în secolul al X-lea. Oricât de clar ar fi că Ibn Muqlah a avut un scris excepţional de frumos – şi chiar şi această chestiune e neclară, întrucât a avut un frate celebru şi el pentru scrisul său –, probabil că tradiţia culturală ne induce în eroare. Evoluţia este mai puţin convingătoare decât revoluţia, dar în acest caz probabil că se află mai aproape de adevăr.

Începuturile istoriei Coranului sunt foarte obscure, dar în ultimele aproximativ două decenii ceaţa a început să se ridice:

studierea atentă a unor manuscrise ce pot fi datate din secolul al VII-lea, al VIII-lea şi al IX-lea a recuperat o mare diversitate de stiluri şi a desluşit direcţiile de evoluţie. Se pot identifica două tendinţe. Prima descrie trecerea de la stiluri de scriere foarte ascuţite şi groase spre o paletă de stiluri mai disciplinată, cu litere mai subţiri, rotunjite şi cursive. A doua descrie apariţia a ceea ce s-ar putea numi un text comprehensiv.

Ceea ce a supravieţuit din cele mai timpurii stiluri de scriere coranică presupune o profundă cunoaştere a textului din partea cititorului: lipsindu-le multe dintre semnele care identifică o serie de consoane şi vocale şi având o spaţiere neregulată (în interiorul cuvintelor şi între cuvinte), manuscrisele pot fi desluşite în principal ca *aide-mémoire*-uri pentru specialişti. Ca să facem o paralelă cu tradiţia creştină: cine, în afară de un expert în Facerea, ar putea să înţeleagă „ncpt fct dmnz crl pmntl” („La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul”)? Dar pe măsură ce natura lecturii, ritualului şi venerării s-a schimbat, s-a modificat şi Coranul. Insuficientul, se poate spune, a lăsat locul explicitului: au apărut semne pentru consoane şi vocale, precum şi împărţiri stabile ale textului. În materie de caligrafie, în secolele IX-X a apărut un portofoliu mai regulat de scrieri coranice, care, fiind rotunjite mai consecvent şi fluide, trebuiau să aibă dimensiuni mai regulate. (Un exemplar din Coran în care se observă această proporţionalitate datează din 876 – cu nouă ani înainte să se nască Ibn Muqlah[81].) Stilurile cursive, atestate încă de la începuturile islamului în documente administrative şi altele asemenea, s-au intersectat cu stilurile mai ascuţite, folosite pentru scrierea Coranului. Iar ceea ce a dispărut a fost

libertatea scribului de a combina stiluri şi de a spaţia şi a despărţi cuvintele în silabe după cum considera de cuviinţă.

Povestea lui Ibn Muqlah poate fi înţeleasă şi dintr-o altă perspectivă. Aşa cum tipurile de scriere s-au întâlnit şi au dus la crearea stilurilor coranice clasice, tot astfel e posibil ca rolul pe care i l-au atribuit istoricii de mai târziu să fie rezultatul întâlnirii dintre anumite preocupări politice. Aplicarea unor tratamente brutale funcţionarilor de rang înalt şi vizirilor nu era nicidecum fără precedent în secolele IX-X. Dar Ibn Muqlah nu avea să mai ocupe aceeaşi poziţie: a fost întemniţat pentru ultima oară (cea fatală) în 934, iar responsabilităţile viziratului au fost preluate de o nouă funcţie, militară, cea de „comandant al comandanţilor”. Deoarece cultura politică se militariza, Ibn Muqlah a fost „ultimul mare vizir al califilor”, după cum a scris un istoric[82]. Pentru scribi, scriitori, literaţi şi alţii asemenea, soarta lui Ibn Muqlah a simbolizat aşadar un adevăr neplăcut: deşi ei ar fi preferat să fie altfel, sabia a fost mai puternică decât condeiul.

14

Mahmud din Ghazna, *cuceritor şi protector al artelor* (1030)

Solul Ibn Fadlan din secolul al X-lea a călătorit de la Rayy până la protobulgarii de pe Volga trecând prin Buhara, capitala unui stat samanid care stăpânea estul Iranului şi teritorii de dincolo de Oxus. Acest stat recunoştea doar de formă califii de la Bagdad. Potrivit logicii politicii acelor vremuri, conducătorii samanizi erau simpli „guvernatori" sau „comandanţi", titlurile fiindu-le conferite de califii abbasizi, care îşi menţineau o autoritate simbolică asupra unor teritorii pe care nu le mai controlau de mult din punct de vedere militar sau fiscal. Altfel spus, deşi puterea efectivă era fragmentată între statele şi stătuleţele care umpleau vidul creat de slăbirea Bagdadului, autoritatea exercitării *legitime* a puterii era dată de Dumnezeu califilor, care, la rândul lor, o delegau celor care le recunoşteau autoritatea. Ibn Fadlan era trimisul califului deoarece califul era liderul simbolic al unei comunităţi islamice teoretic unitare, însă o mare parte din călătoria lui s-a desfăşurat pe drumuri păzite de armatele samanide.

Delegarea puterii era o forţă proeminentă, dar instabilă. Pe de o parte, ea raţionaliza califatul şi îi legitima pe cei care puteau să pretindă că domneau în numele califilor. Pe de altă parte, întrucât oricine putea emite asemenea pretenţii – şi oricine avea o armată puternică putea să şi le impună –, acest lucru le deschidea oportuniştilor şi parveniţilor calea spre participarea politică. Statul ghaznavid enorm din secolele X-XI, ocupând estul şi sud-estul Iranului, Afganistanul şi nord-vestul Indiei, creaţia lui Mahmud din Ghazna sub anumite aspecte esenţiale, este un exemplu grăitor al acestei dinamici. De asemenea, Mahmud ilustrează tendinţe politice şi culturale pe cât de frapante pentru sensibilităţile moderne, pe atât de caracteristice vremii respective. Om de cultură care a dus un jihad, etnic turc protector al literelor persane, născut din sclavi şi devenit membru al unei dinastii, conducător al celui mai puternic stat din estul islamic, Mahmud a rezolvat paradoxuri.

Mahmud era fiul lui Sebuktegin, un turc care, luat sclav la o vârstă fragedă, a făcut parte dintr-o succesiune de comandanţi care au stăpânit teritorii samanide în estul Afganistanului în secolul al X-lea. La moartea tatălui său, în 997, Mahmud s-a luptat cu fratele lui şi, învingându-l, i-a urmat lui Sebuktegin, menţinând capitala la Ghazna, oraşul Ghazni din Afganistanul de astăzi, aflat la circa 130 de kilometri sud-vest de Kabul. Când suzeranul său samanid a exagerat refuzând să recunoască un calif abbasid, Mahmud a profitat de ocazie ca să-şi extindă teritoriile şi mai spre vest: în 999 a înfrânt armatele samanide şi a preluat controlul asupra estului Iranului.

Invocarea puterii militare pentru a obţine autoritate politică legitimă presupunea aprobarea califală, pe care Mahmud a obţinut-o după ce a trimis o scrisoare nesinceră la Bagdad, dar falsul său servilism nu a păcălit pe nimeni. „Iar dacă domnul şi stăpânul nostru, Comandantul Credincioşilor (să-i dea Dumnezeu viaţă lungă), acceptă să citească [scrisoarea] aceasta şi să-i încredinţeze sclavului său misiunea de a-i îndeplini poruncile şi interdicţiile, atunci să o facă, dacă aşa vrea Dumnezeu”[83]. Întrucât califul nu a avut de ales, de la Bagdad au sosit imediat titluri onorifice, documente şi alte simboluri ale suveranităţii; între timp, din Ghazna au plecat spre Bagdad tributul şi daruri ostentative. Aflăm din izvoare scrise că Mahmud a primit de la calif titlul de *sultan* („putere”, „autoritate”) şi a ajuns cunoscut în general drept *yamin al-dawla*, „mâna dreaptă a dinastiei [abbaside]”.

Război în stil ghaznavid

Lui Mahmud îi convenea să fie asociat cu califul, dar în aceeaşi măsură era convenabil şi pentru calif să aibă drept subordonat cu numele un comandant capabil să plătească o armată suficient de mare pentru a proiecta eficient puterea. De fapt, între plătirea unei armate şi legitimarea violenţelor comise de ea exista o strânsă legătură, proiectul fiind inclus într-un sunnism viguros, care presupunea jihadul împotriva necredincioşilor de dincolo de frontierele Islamului. Căci pe atunci, ca şi acum, jihadul avea o imensă valoare

propagandistică, aducându-le susţinători celor care se revendicau drept sunniţi. În versuri scurte şi atractive, un lexicon turcesc de la sfârşitul secolului al XI-lea ne oferă o perspectivă asupra modului în care era prezentat războiul împotriva uigurilor budişti (o organizare statală turcească situată pe atunci în bazinul Turpan din vestul Chinei):

> Ne-am dus asupra lor ca un potop,
> Le-am distrus oraşele,
> Le-am distrus templele cu idoli,
> Am scuipat pe capetele idolilor[84].

Constantinopolul fusese cândva ţinta principală a jihadului, fie el purtat de calif sau de războinici independenţi. Pentru Mahmud, care se afla la marginea estică a lumii islamice, ţinta avea să fie India, mai ales că promitea sclavi şi pradă, glorie şi faimă, iar astfel, ilustrări spectaculoase ale serviciului său credincios faţă de un calif sunnit din Bagdad, aflat în acea perioadă sub controlul Buizilor şiiţi.

Aşadar, după ce şi-a asigurat puterea, Mahmud s-a lansat imediat într-o serie de campanii militare, timp de un sfert de secol, împotriva regatelor hinduse din nord-vestul Indiei, cucerind Punjabul şi îndreptându-se în cele din urmă spre sud, unde a devenit cunoscut pentru că a jefuit oraşul Somnath şi splendidul său templu. Supranumit „Barosul necredincioşilor”, a purtat campanii militare aproape constant, dar Somnathul a fost cucerirea care i-a adus cea mai multă notorietate negativă: unele surse se referă la templul respectiv ca la o Mecca a hinduşilor şi aşa cum profetul Mahomed eliminase idolii păgâni din Kaaba, tot astfel Mahmud a prădat Somnathul şi l-a ras din temelii. Un istoric scria la mijlocul secolului al XI-lea: „Toţi idolii au fost sparţi,

arşi şi distruşi. Piatra care o reprezenta pe [zeiţa] Manat a fost smulsă de pe soclul ei şi sfărâmată în bucăţi. Unele dintre acestea au fost încărcate în spinarea catârilor şi aduse la Ghaznin şi până în ziua de azi stau aruncate lângă poarta moscheii din Ghaznin”[85].

Somnathul avea comori extraordinare, dar au fost doar o parte din ceea ce a constituit un flux continuu al achitării unei datorii directe militarizate: bogăţiile Indiei au fost orientate spre lumea islamică, alimentând vistierii din care s-au finanţat noi cuceriri militare. Întrucât conducătorii indieni anterior independenţi au fost reduşi la vasalitate, pe termen mediu şi lung a rezultat islamizarea nordului Indiei şi a Sindului; mai precis, a rezultat răspândirea islamului sunnit, deoarece multe dintre aceste regiuni fuseseră influenţate de misionari şiiţi, ale căror eforturi au fost anulate de Ghaznavizi. Pe termen lung, amintirea acestor cuceriri a influenţat şi relaţiile dintre musulmani, hinduşi şi budişti.

Pe termen mai scurt au avut de câştigat statutul lui Mahmud şi statul său militar. Poeţii de la curte îi comparau cu ostentaţie isprăvile cu cele ale lui Moise: şi-a condus oştirile dincolo de ape, în valurile cărora şi-a înecat duşmanii. La Bagdad s-au trimis scrisori care îi ridicau în slăvi victoriile. În palatele ghaznavide au fost expuse ca nişte trofee prăzi din campaniile indiene; idolii de aur au fost topiţi pentru decoraţiunile moscheilor. Ruinele aşezării Lashkar-i Bazar (aflată în apropiere de Bust, în sudul Afganistanului), asociată îndeaproape cu fiul lui Mahmud, Mas‘ud (m. 1040), păstrează probe fizice ale maşinăriei de război a Ghaznavizilor: a fost un complex militar amplu, incluzând palate imense, clădiri mai mici şi locuinţe, băi, pavilioane şi grădini, iar inscripţiile şi

frescele sale reflectau teme marţiale centrale în ideologia ghaznavidă[86].

Însă cea mai mare parte a prăzilor imense adunate prin aceste cuceriri nu era cheltuită pe palate, cu atât mai puţin pe decoraţiuni. Era alocată pentru soldaţi care să cucerească, administratori care să colecteze taxe şi gărzi şi suite care să facă dovada puterii lui Mahmud. O relatare de la sfârşitul secolului al XI-lea despre o solie califală în Ghazna lui Mahmud în 1001 oferă o imagine vie a priveliştii – de o ferocitate abia controlată –, iar astfel, a manifestării unui anumit tip de putere militară şi naturală:

> Când m-am apropiat de oraşul în care se afla sultanul, am întâlnit un imens corp al soldaţilor săi, prea mulţi ca să fie număraţi şi toţi înzestraţi cu cele mai splendide uniforme şi ţinute şi cu cele mai alese arme şi echipamente dintre câte am văzut vreodată. Am intrat în oraşul propriu-zis şi am găsit armata scoasă la paradă. Am ajuns la un grup mare de elefanţi, iar în jurul lor erau soldaţi indieni, numărând, mi s-a spus, 30.000. Am trecut printre ei şi am întâlnit un număr mare de sclavi-soldaţi turci tineri, servind drept gărzi în sălile palatelor, toţi în echipament complet şi purtând arme; am fost informat că erau cam 1.000.
>
> Ajungând la poartă [a palatului], am observat doi dragoni mari, cei mai mari de soiul lor din câţi s-au cunoscut, fiecare păzind câte o jumătate din poartă, priponiţi cu lanţuri de fier. Am intrat şi am găsit curtea din faţă colcăind de fiare sălbatice, legate în lanţuri de o parte şi de cealaltă, în şiruri puse faţă în faţă. Mi-am croit drum printre ele, observând mai întâi lincşi în starea lor naturală, apoi pantere la fel, toate în număr mare. În sfârşit, am ajuns la însuşi Mahmud, o persoană cu înfăţişare aleasă, instalat în mijlocul tuturor curtenilor săi, într-o sală bogat mobilată şi înzestrată. Şedea pe tron, cu toţi marii oameni de stat în picioare în faţa lui pe două rânduri, toţi purtând cele mai alese veşminte[87].

Câtă crezare dăm acestei descrieri? A pretinde că ai văzut „doi dragoni” înseamnă, evident, a te aventura pe teritoriul incredibilului; detaliul – probabil alimentat de cultura vizuală,

care în secolele XII-XIII a ajuns să includă fiara mitologică cu fălcile căscate – evidenţiază ferocitatea ghaznavidă şi îi dă un anumit exotism. Mai toate celelalte detalii sunt însă atestate.

Până în 1028, Mahmud se orientase definitiv spre vest şi preluase controlul asupra oraşului Rayy, localitatea natală a lui Abu Bakr al-Razi, înfrângându-i pe Buizii şiiţi, care îi controlau pe califi. Iar până la moartea sa, în primăvara anului 1030, construise un imperiu care îşi merita numele: se întindea din Kurdistanul aflat în nord-vestul Iranului până la cursul superior al Gangelui, din Asia Centrală până la Oceanul Indian. Era totuşi un imperiu fragil, care nu avea să supravieţuiască în această formă conducerii mai puţin pricepute a succesorilor lui. Bineînţeles, faptul că un turc născut dintr-un sclav a reuşit să construiască o asemenea organizare statală spune ceva despre ambiţiile şi talentele lui, precum şi despre condiţiile culturale şi politice preexistente care i-au permis să şi le exercite atât de spectaculos. Faptul că şi-a construit un imperiu nu se explică numai prin iscusinţa strategică sau elefanţii de luptă. Mahmud a fost capabil şi să se folosească de retorica şi practicile politice islamice distinctive, cum ar fi jihadul şi supunerea ostentativă (dacă nu cu totul falsă) faţă de califii care simbolizau unitatea musulmană.

Repertoriul simbolurilor islamice fiind atât de bogat, iar participarea turcilor la viaţa politică islamică atât de superficială, nu a reuşit însă să se folosească de o tradiţie culturală turcă distinctivă, fie ea lingvistică sau istorică. Conducător peste teritorii imense, a rămas un outsider. Soluţia pentru un turc care funcţiona în cadrul unei tradiţii politice

întemeiate de arabi a fost persana şi o variantă persanizată a culturii islamice.

Aşa că Mahmud a fost protectorul literelor persane. Proza istorică, multă vreme dominată de arabă, a fost acum completată în persană. De exemplu, un istoric persan pe nume Gardizi (m. cca 1060) îl prezintă pe Mahmud drept succesorul „regilor caldeenilor, al regilor perşilor, al califilor islamici şi al guvernatorilor Khorasanului" şi descrie „cum a traversat deşerturi, munţi şi drumuri înfricoşătoare; cum a desfăşurat campanii militare acolo; cum a supus monarhi măreţi – lucruri cum nimeni nu a mai văzut şi nici nu a mai auzit, căci asemenea războaie şi strategii nu pot fi privite decât ca înfăptuiri supraomeneşti"[88]. Curţile conducătoare au inclus întotdeauna poeţi, iar curtea lui Mahmud nu a făcut excepţie. Căci poeţii aveau rolul de a le semnala elitelor persane cu influenţă de pe teritoriile sale care îi erau valorile culturale. De asemenea, poeţii îi ridicau în slăvi cuceririle (sunt inventariaţi elefanţii de luptă) şi conducerea excelentă, în „timp real".

Grădinile înverzite şi pline de flori erau o metaforă consacrată pentru prosperitatea şi belşugul generate de o domnie dreaptă, după cum ilustrează Farrukhi (m. 1307), unul dintre poeţii lui Mahmud:

> Ai înşirat măceşe şi perle,
> Ai pus colan din perle tufei de trandafiri.
> Ai adus culoare nouă fiecărei adunări,
> Ai adus fiecărei grădini un nou idol fermecător[89].

De departe, cea mai semnificativă personalitate literară a vremii a fost Firdousi (m. 1020), născut în oraşul Tus din estul

Persiei, care a finalizat compilarea celei mai apreciate lucrări literare persane, marea epopee intitulată *Shahnameh* (*Cartea Regilor*), cât s-a aflat sub protecţia lui Mahmud. În aproximativ 50.000 de distihuri scrise în persana „nouă” apărută la începuturile conducerii islamice, *Shahnameh* narează istoria regilor iranieni de la originile lor primordiale până înainte de cuceririle islamice. Relaţia dintre conducător şi poet pare să fi fost tensionată; legendele despre generozitatea şi nestatornicia lui Mahmud şi despre ranchiuna pe care i-o purta Firdousi au fost exagerate, cel puţin parţial, pentru a explica nişte versuri usturătoare compuse de Firdousi la adresa lui Mahmud. Oricât de fragilă ar fi fost legătura dintre protector şi poet în acest caz şi în altele din istoria islamică, între ei exista o codependenţă: poetul avea nevoie de bani lichizi în schimbul produsului muncii sale în aceeaşi măsură în care conducătorul avea nevoie de credibilitate pentru proiectul său. Au concurat între ei la nemurire, însă Firdousi a avut ultimul cuvânt:

> Iată-mi dusă până la sfârşit
> strălucita epopee, şi-ale slavei străluciri
> lumina-vor lumea-ntreagă; nu, nu voi muri şi-n veci
> numele meu fără moarte va trăi, c-am semănat
> boaba vorbelor de bine. Orice om de pre pământ
> ager, înţelept, cucernic îmi va binecuvânta
> amintirea, când în lumea pământească n-oi mai fi[90].

15

Al-Biruni, *cel care a repertoriat natura şi cultura* (cca 1050)

În 2008, republica vest-africană Guineea-Bissau s-a alăturat unei liste deja lungi de ţări (Algeria, Egipt, Iran, Pakistan, Siria şi Uniunea Sovietică) care emiteau timbre poştale reprezentându-l pe al-Biruni ca matematician sau astronom. Diversitatea ţărilor – africane, nord-africane, din Orientul Mijlociu şi asiatice, musulmane şi nonmusulmane deopotrivă – ilustrează foarte bine statutul lui al-Biruni de savant celebru supranaţional, un analog asiatic (şi o replică) la Nicolaus Copernic (m. 1543), Johannes Kepler (m. 1630) şi Isaac Newton (m. 1727) ai Europei. Secolul al XI-lea chiar a fost numit „epoca lui Biruni”, geniul lui fiind comparabil cu cel al lui Arhimede (m. cca 212 î.Hr.), Leonardo da Vinci (m. 1519) şi Gottfried Leibniz (m. 1716)[91].

Dacă judecăm după operele sale existente, dintre care multe abordează subiecte de astronomie şi matematică aplicată, celebritatea lui e binemeritată: nu numai că a fost un autor prolific, şi opera lui a adus o contribuţie timpurie la corpusul tradiţiei ştiinţifice arabe care a prefigurat începuturile ştiinţelor moderne. Acestea fiind spuse, interesele

şi pasiunile lui al-Biruni s-au extins nu numai în domenii înrudite în mod convenţional cu matematica şi astronomia, ca geografia, astrologia, medicina, farmacologia şi mineralogia, ci şi în ceea ce am considera astăzi că ţine de ştiinţele umaniste – istoria, cultura, chiar şi un fel de religie comparată. Opera nici unui alt erudit musulman – ba chiar a unui număr foarte mic de eruditi din oricare altă tradiţie – nu o egalează pe a lui în sferă şi competenţă. Vastitatea cunoştinţelor lui al-Biruni a fost uluitoare, iar capacităţile lui lingvistice extraordinare. Numitorul comun al lucrărilor sale de matematică (preponderent aplicată) şi astronomie, pe de o parte, şi al celor de istorie şi cultură, pe de altă parte, a fost o pasiune inerentă pentru observaţie atentă, exactitate şi sistematizare.

Abu Raihan Mohammed al-Biruni s-a născut în septembrie 973, în apropiere de Kath, unul dintre cele două oraşe principale ale regiunii Horezm. Situat astăzi pe teritoriul statului modern Uzbekistan, Kathul apare pe itinerarul lui Ibn Fadlan (vezi mai sus), care l-a vizitat în călătoria sa de la Buhara spre bazinul Volgăi, la începutul secolului al X-lea. Al-Biruni a primit de la o vârstă fragedă o educaţie specializată în matematică şi astronomie, iar la 17 ani făcea deja măsurători astronomice. A crescut vorbind un dialect local al iranienei, dar a învăţat araba şi persana şi avea să scrie în aceste două limbi. Araba era limba de prestigiu a învăţăturii; într-un pasaj memorabil, al-Biruni a asemănat absurditatea unui termen tehnic din persană cu o cămilă stând pe o streaşină[92]. Poate că aceasta a fost o pledoarie aparte, menită să-i atragă pe arabofili; e posibil să-şi fi scris câteva dintre lucrări în persană. Mai clar este că, datorită călătoriilor şi educaţiei, a fost capabil să traducă din sanscrită şi că putea de

asemenea să utilizeze greaca, ebraica şi siriaca. Ştim că în 995 a făcut un studiu de observaţie asupra solstiţiului de vară, iar doi ani mai târziu (pe 24 mai 997), colaborând cu un astronom din Bagdad, el şi colegul lui au reuşit să deducă, pe baza fazelor unei eclipse de lună, diferenţa de longitudine dintre Kath şi Bagdad. Între 995 şi 997, frământările politice l-au făcut să plece din Horezm, probabil în centrul sau în nordul Iranului (sau în ambele regiuni).

Oricum, până în acel moment începuse deja să se bucure de protecţia dinaştilor aflaţi la conducere, dornici, asemenea celor care i-au precedat ori le-au urmat, să-şi înfrumuseţeze curtea cu cultură înaltă şi învăţătură, aşa cum era exemplificată în această perioadă mai ales de filosofi şi oameni de ştiinţă. Avicenna (Ibn Sina; m. 1037) – medic şi filosof extraordinar – a fost un astfel de exemplu, iar cei doi au purtat o corespondenţă, dezbătând în contradictoriu pe teme de fizică. Al-Biruni avea să fie în serviciul mai multor protectori, atât sunniţi, cât şi şiiţi. În anul 1000 şi-a finalizat prima lucrare ce încă se păstrează, *Al-Athar al-Baqqiya ‘an al-Qorun al-Khaliyya* (*Monumente ale generaţiilor trecute*), pe care a dedicat-o unui conducător din nordul Iranului pe nume Qabus; până la acea dată se pare că scrisese deja alte şapte lucrări, care s-au pierdut. În 1017, regiunea Horezm a fost încorporată în teritoriile Ghaznavizilor, iar al-Biruni a fost prins în efervescenţa evenimentelor; numeroase surse îl includ într-un grup de învăţaţi trimişi în capitala ghaznavidă. Până cel târziu în 1020, intrase în slujba lui Mahmud însuşi, probabil ca astrolog al curţii. Timp de aproximativ un deceniu a fost asociat cu curtea lui Mahmud, poziţie care i-a oferit un acces de nepreţuit la cele mai bune resurse şi la reţele ale

cunoaşterii. A petrecut cel puţin o parte din timp chiar în Ghazna, ultima dintre observaţiile sale care s-au păstrat fiind efectuată acolo în 1021. Mulţi ani mai târziu, în 1034, a alcătuit o bibliografie a lucrărilor lui Abu Bakr al-Razi (vezi mai sus), la care a adăugat o listă de 133 de lucrări proprii, dar avea să continue să scrie până la moartea sa, survenită după 1050. Până atunci scrisese circa 180 de lucrări.

Creuzetul imperialismului ghaznavid

Anul 1017 poate fi considerat unul de răscruce în viaţa lui al-Biruni: serviciul său în slujba a trei generaţii de stăpâni ghaznavizi (Mahmud, fiul lui, Mas‘ud, şi fiul acestuia, Mawdud) i-a adus beneficii considerabile. Se povesteşte că Mas‘ud (1030-1041) i-a dăruit cât argint putea să ducă un elefant în spinare când şi-a finalizat principala lucrare de astronomie, *Qanun*, un manual de observaţii (sunt consemnate coordonatele a circa 600 de oraşe, inclusiv 90 din India şi China) şi discuţii teoretice. Al-Biruni ar fi refuzat darul; poate pur şi simplu din cauză că era prea ostentativ.

Indiferent care este adevărul, impactul conducerii Ghaznavizilor a trecut dincolo de mecenat. Căci războiul – şi dislocările şi noile modele de cârmuire pe care le-a adus – a oferit curiozităţii şi perspicacităţii lui al-Biruni acces la India şi cunoaşterea indiană. În timp ce armatele lui Mahmud jefuiau oraşe indiene, luând mii de sclavi şi îmbogăţind vistieria lui Mahmud, învăţaţii indieni erau duşi la Ghazna, iar al-Biruni a făcut călătorii în Punjab şi la graniţele

Kashmirului. S-a ocupat cu ştiinţa – a stabilit prin observaţii şi calcule latitudinea a 11 oraşe indiene – şi a acumulat mijloacele şi materialele necesare învăţării: sanscrita (precum şi unele dialecte indiene) şi numeroase lucrări sanscrite. Într-o traducere şi adaptare a unui text sanscrit, *Yoga Sutra* de Patañjali, al-Biruni menţionează că acesta face parte dintr-o serie de texte care i-au fost citite „pe litere”; scăpările lui arată însă că fusese în mare măsură autodidact în învăţarea sanscritei[93].

Care este semnificaţia faptului că şi-a însuşit din cunoaşterea indiană? Colonialismul britanic şi cel francez din secolul al XIX-lea s-au combinat cu curente ale învăţării mai profunde rezultând corpusul cunoştinţelor textuale şi etnografice despre Orientul Mijlociu numit orientalism. Mai mulţi istorici musulmani, mai ales al-Mas‘udi (m. 956) şi Rashid al-Din (vezi mai jos), au fost foarte interesaţi de Asia de Sud şi de Est neislamice; însă al-Biruni, care a trăit într-un moment măreţ al imperialismului ghaznavid, a fost singurul care a avut un interes susţinut faţă de comparaţiile culturale. El a pus bazele unui orientalism ghaznavid pe care dinastia nu l-a mai dezvoltat din cauză că a durat prea puţin.

Al-Biruni a asimilat învăţătura indiană, fapt care a dat roade în lucrările sale ştiinţifice, mai ales în cele de astronomie şi matematică; ele au inclus, printre altele, calcule indiene ale lui *pi*. Astfel, al-Biruni este o personalitate importantă atât în progresul, cât şi în istoria ştiinţei. De exemplu, istoria mondială a astrolabului începe în Grecia, dar trece prin Bagdadul Abbasizilor – şi prin Ghazna lui al-Biruni. „Astrolabul este un instrument [inventat de] greci”, scria el într-o lucrare de astrologie; „cu ajutorul lui poţi afla uşor şi cu

precizie ora şi cât a trecut din zi sau din noapte, precum şi alte lucruri, prea multe pentru a fi menţionate”[94]. De fapt, datorăm, nu într-o mică măsură, unei alte lucrări de al-Biruni, un tratat detaliat despre astrolab, cunoştinţele noastre despre cum se realizau aceste instrumente. Acestea fiind spuse, al-Biruni nu numai că a asimilat, a transformat şi a transmis ştiinţele exacte indiene, naturalizându-le într-un limbaj islamic în care avea să se înrădăcineze învăţătura europeană. Perspectivele lui au fost mai largi, iar proiectul lui, mai ambiţios.

Subordonată imperialismului ghaznavid, India a fost descrisă monumental într-o carte cunoscută în engleză simplu ca *India*, pe care al-Biruni a finalizat-o în 1030, anul morţii lui Mahmud. Lucrarea sa cea mai voluminoasă – şi suficient de competentă încât să fie consultată (şi parţial tradusă în persană) de Rashid al-Din –, *India* este un compendiu de cultură, istorie şi învăţătură indiene (mai ales hinduse) bazat pe cercetările aprofundate ale lui al-Biruni şi pe interacţiunile lui susţinute cu erudiţi indieni. În limbajul preţios (şi oarecum necritic) al marelui ei traducător şi comentator, lucrarea „este ca o insulă fermecată de documentare calmă, imparţială, în mijlocul unei lumi a săbiilor încleştate, oraşelor în flăcări şi templelor jefuite”[95]. *India* este o lucrare de anvergură enciclopedică, abordând idei şi practici religioase (inclusiv rituri, sărbători şi practici de cult), literatură, filosofie, matematică şi unităţi de măsură, sisteme de scriere, astronomie, geografie – şi multe altele. Observaţiile lui sunt minuţioase şi făcute cu răbdare, iar al-Biruni interpretează şi stăpâneşte textele atât de bine, încât pot fi considerate adesea filologice.

Un exemplu este un pasaj despre chestiunea intercalării, practica de a introduce o unitate de timp suplimentară, cum ar fi o zi, o săptămână sau o lună, pentru a alinia calendarul, un produs cultural, la ritmurile care nu pot fi modificate ale naturii – de obicei, fazele lunii sau ale soarelui. Pasajul cu care începe capitolul 51 din *India* vădeşte interesul lui profund faţă de sistemele de datare şi cronologii, care are un rol important şi în lucrarea sa *Monumente ale generaţiilor trecute*. De asemenea, acesta arată înclinaţia lui spre analogie şi comparaţie, tehnici necesare pentru a elucida caracteristicile hinduismului, mai mult sau mai puţin necunoscut cititorilor musulmani din secolul al XI-lea.

> Lunile calendarului hindus sunt selenare, iar anii sunt solari; prin urmare, la ei, ziua de anul nou trebuie să cadă, în fiecare an solar, mai devreme cu intervalul de timp cu care anul selenar este mai scurt decât cel solar [aproximativ 11 zile]. Dacă această precesiune alcătuieşte o lună calendaristică întreagă, ei procedează asemenea evreilor, care fac din acel an un an bisect alcătuit din 13 luni, socotind luna Adar de două ori, şi asemănător cu arabii preislamici, care, într-un aşa-zis „an de amânare", amânau ziua de anul nou, astfel prelungind anul precedent la durata de 13 luni.
> În limbajul comun, hinduşii numesc *malamasa* anul în care se repetă o lună. *Mala* înseamnă pământul care se lipeşte de mână. Aşa cum acel pământ e aruncat, tot astfel e scos şi anul bisect din calcul, iar numărul de luni dintr-un an rămâne 12. Dar luna bisectă se numeşte în literatură *adhimasa* [...].
> Drept motiv religios al acestei teorii a intercalării, hinduşii menţionează un pasaj din *Vede*, pe care ni l-au citit şi care spune cam aşa: „Dacă ziua conjuncţiei, adică prima zi selenară din lună, trece fără ca soarele să treacă dintr-un semn zodiacal în altul şi dacă această trecere are loc în ziua următoare, atunci luna precedentă iese din calcul". Sensul acestui pasaj nu este corect, iar greşeala trebuie să fi apărut la cel care mi l-a recitat şi mi l-a tradus [...][96].

Cel care citeşte manuscrise cu atenţie, care cercetează greşelile copiştilor şi propune diferite corecţii este totodată istoricul care priveşte cu scepticism aserţiuni istorice

neplauzibile şi experimentatorul care observă răbdător eclipsele, calculează latitudini şi clasifică minereuri.

„Există oameni care nu vorbesc niciodată în comunitatea lor fără a face referire la subiecte legate de transmigraţie”, scrie el în adaptarea pe care o face la *Yoga Sutra* de Patañjali, „la nenorocirile încarnării, uniunii şi generării neconforme cu modelul naşterii obişnuite. Din acest motiv, discursul lor, atunci când e auzit, are un iz alcătuit din credinţele vechilor greci, ale sectelor creştine şi ale liderilor sufi”[97]. Aici, ca şi în alte părţi, întâlnim nucleul unei metode comparative, care aliniază tradiţiile religioase importante în funcţie de anumite trăsături definitorii:

> Aşa cum mărturisirea de credinţă este emblema credinţei musulmane, dogma trinităţii este semnul creştinismului, iar instituţia sabatului e cea a iudaismului, tot astfel metempsihoza [transmigraţia sufletelor] este stindardul religiei indiene, iar cel care nu şi-o arată nu îi aparţine şi nu este considerat membru[98].

E la modă să se afirme că hinduismul a fost „construit, inventat sau închipuit” de orientaliştii britanici din secolul al XIX-lea[99]. Adevărul este mai încâlcit şi mai interesant: caracteristicile distinctive ale unei tradiţii hinduse aparte datează dinainte de perioada colonială, după cum atestă deopotrivă surse indiene şi nonindiene. Printre cele din urmă, al-Biruni e la loc de cinste.

Partea a III-a

O sinteză provizorie

1050-1250

În jurul anului 1165, un călător şi scriitor pe nume Benjamin din Tudela a pornit din nordul Spaniei într-o călătorie care avea să dureze aproximativ opt ani. În secolul al XII-lea nu se punea problema să te îndrepţi către vest: pentru un cărturar, un pelerin, un negustor sau un turist, lumea se afla spre est, în marile oraşe Cairo, Ierusalim, Bagdad şi Mecca. Benjamin din Tudela este remarcabil nu pentru durata sau ambiţia voiajului său; alţi călători au fost mai temerari, mai aventuroşi şi mai neobosiţi. Este notabil pentru că a lăsat în urmă un jurnal de călătorie. Redactat şi revăzut după ce Benjamin l-a terminat de scris, textul nu este o relatare neutră. Un amestec de observaţii şi zvonuri (se pare că autorul nu a călătorit în toate locurile despre care povesteşte, în jurnal el ajungând până în Sri Lanka), „itinerarul" său fantezist a fost numit „un sistem de organizare a diferitelor informaţii – şi empirice, şi imaginare – despre teritorii străine"[100]. Totuşi, în ciuda tuturor neajunsurilor sale, *Cartea călătoriilor* ne oferă percepţiile unui străin cu privire la lumea din bazinul mediteraneean şi din Orientul Mijlociu în secolul al XII-lea – puţin naive şi viu consemnate.

Pentru că Benjamin era un evreu care scria pentru cititori evrei, jurnalul său de călătorie pune accent pe comunităţile evreieşti aflate de-a lungul itinerarului său. Bineînţeles, a vizitat Bagdadul, care avea o populaţie evreiască estimată de el la 40.000 şi 28 de sinagogi. Relatarea începe cu o descriere a

califului: „Toţi regii Islamului i se supun”, scrie el pentru un public cititor de ebraică ce nu ar fi fost familiar cu gândirea politică islamică şi nici cu viaţa din Irak; „el ocupă o funcţie similară cu cea deţinută de papă peste creştini”. Locuieşte într-un imens complex de palate („clădiri măreţe din marmură, cu coloane de argint şi aur şi sculpturi în pietre rare, încastrate în ziduri”), grădini şi lacuri. Acolo, servitorii şi suita califului se ocupă de nevoile acestuia, iar califul e în centrul atenţiei, mândru. „Este onest şi demn de încredere, vorbind paşnic cu orice om.” Benjamin remarcă apoi că „poporul Islamului îl vede doar o dată pe an”, în timpul sărbătorilor din luna Ramadanului, când califul iese din incinta palatului însoţit de o suită de „prinţi” şi porneşte cu mare pompă spre o moschee din apropiere, unde ţine un discurs formal. „După aceea părăseşte moscheea şi se întoarce singur la palatul său, pe apele Hiddekelului [Tigrul], iar mai-marii Islamului îl însoţesc în corăbii pe fluviu până intră în palatul său [...]. Nu mai părăseşte apoi palatul un an întreg”[101].

E greu să ne imaginăm că Benjamin a înţeles tot ce a văzut. Lista sa de „prinţi” este o enumerare cvasibiblică stereotipă de etnonime şi toponime, inclusiv „Togarma [teritoriile turcilor], Daylam [nordul Iranului], Persia, Media şi oguzii”. Nu putea să ştie că dintre acestea „oguzii” contau cel mai mult; în ciuda tuturor gesturilor simbolice ale califului, tribul oguzilor deţinea putere militară reală şi, astfel, putere politică. Nu este clar nici dacă Benjamin şi-a dat seama că palatul califului era de fapt o colivie aurită, singura lui funcţie reală fiind îndeplinirea ceremoniei solemne care îi îngăduia o scurtă evadare. În pofida prestigiului funcţiei sale, califul

devenise o imagine şi un simbol al unităţii comunităţii islamice, care, folosindu-se de acest prestigiu şi simbolism, participa doar rareori la manifestarea efectivă a puterii.

Pentru a înţelege perioada dintre 1050 şi 1250, putem utiliza cu folos două elemente ale descrierii lui Benjamin.

Orientul Mijlociu selgiucid

La începutul secolului al X-lea, Ibn Fadlan se întâlnise cu membri ai tribului oguzilor în drum spre regiunea Volgăi, „oguzii” fiind aici un termen arab ce denota o confederaţie de circa douăzeci de triburi turceşti, puterea supremă aparţinând unui clan numit după Selgiuk, o căpetenie legendară din secolul al X-lea. Cum anume au început să se adune laolaltă aceşti nomazi ai stepelor rămâne neclar. Nici despre Selgiuk nu se pot spune multe, amintirea lui fiind deja neclară pentru istoricii care scriau în secolele XII-XIII. Istoricul Ibn al-Athir (m. 1233), care are doar idei cât se poate de vagi despre convertirea şi faptele de vitejie ale acestuia, este un exemplu:

> A primit binecuvântarea adevăratei credinţe şi a societăţii musulmanilor şi poziţia ocupată de el a devenit tot mai înaltă, iar puterea lui şi loialitatea oamenilor faţă de el au crescut. A trăit în regiunea Jand [malul drept al fluviului Iaxarte, la sud de Marea Aral] şi de acolo i-a atacat neîncetat pe turcii păgâni. Conducătorul obişnuia să ia tribut de la musulmanii din acele regiuni. Selgiuk i-a alungat pe oficialii lui şi regiunea le-a revenit pe deplin musulmanilor[102].

Foarte clar este că fiii lui Selgiuk i-au continuat succesele; despre unul dintre ei, Mikail, se spune că a murit purtând un jihad. După o serie de victorii în anii 1030 şi 1040, Selgiucizii, aflaţi acum sub conducerea lui Toghrul, fiul lui Mikail, au intrat paşnic în Bagdad în 1055, iar până în 1059 au preluat definitiv controlul asupra capitalei abbaside slăbite. Au înaintat datorită puterii lor militare considerabile, dar faptul că au adoptat cu entuziasm sunnismul i-a făcut şi o alternativă atractivă la Buizii şiiţi, a căror stăpânire de un secol în Irak s-a încheiat astfel. Califul nu a avut de ales şi a trebuit să le recunoască puterea. Indicaţiile scenice, care cereau ca domnitorul efectiv să-şi afirme public loialitatea faţă de partenerul lui simbolic, au fost evidente de la început: conform lui Ibn al-Athir, „Toghrul-Beg a trimis solie la calif cerându-i permisiunea de a intra în Bagdad, care i-a fost acordată”[103]. Buizii le luaseră califilor ce le mai rămăsese din puterea lor reală în secolul al X-lea, dar când selgiucidul Toghrul s-a autointitulat „sultan”, neputinţa acestora a devenit şi mai evidentă.

„Astfel a început remarcabila carieră a turcilor de făuritori de imperiu în Orientul Mijlociu islamic”, iată cum caracterizează un istoric modern aceste evenimente[104]. Cuceririle şi migraţiile turcilor din secolul al XI-lea marchează o tranziţie fundamentală în istoria Orientului Mijlociu: regiunea intră într-o etapă de 400 de ani care avea să fie punctată de migraţii şi invazii în serie ale făuritorilor de imperiu turci şi mongoli. Pentru a folosi mai degrabă termeni geografici decât etnici, puterea militară a nomazilor din stepe, de mult timp o caracteristică a istoriei Asiei Centrale şi a frontierelor islamice, ajunsese acum să determine

contururile politice ale interiorului Orientului Mijlociu. Vom vedea că cei mai măreţi dintre aceşti făuritori de imperiu au fost mongolii, al căror proiect a fost pus în mişcare de Ginghis-Han (m. 1227); ultimul proiect imperial i-a aparţinut lui Tamerlan (m. 1405), care a reconstituit pentru scurt timp şi la scară mai mică organizarea statală a lui Ginghis-Han.

Astfel, se poate distinge un tipar general începând din perioada selgiucidă. Obişnuiţi din copilărie cu călăritul şi vânătoarea, păstorii şi războinicii nomazi au putut fi instruiţi cu uşurinţă să formeze forţe militare rapide, coordonate şi nimicitoare, care să atace armatele statelor cu aşezări stabile, fie ele din Orientul Mijlociu sau chineze. Având din belşug putere militară datorită cailor lor, aceste căpetenii turco-mongole nu se bucurau de suficiente resurse culturale şi birocratice necesare pentru a conduce societăţile complexe din Orientul Mijlociu islamic. Astfel, ca să poată controla ţinuturi şi popoare pe termen lung, trebuiau să descalece de pe acei cai – şi, inevitabil, să asimileze tradiţiile societăţilor cucerite. Aşadar, pe lângă faptul că s-au stabilit în număr mare pe noile teritorii – migraţiile din această perioadă au generat o schimbare ireversibilă a geografiei umane a Orientului Mijlociu din afara Arabiei –, cuceritorii şi-au însuşit tradiţiile şi instituţiile din regiune. S-au păstrat structurile administrative şi birocratice, în cazul Selgiucizilor moştenirea venind în principal de la Samanizi, Ghaznavizi şi Buizi, ale căror teritorii erau acum sub controlul lor. Principala limbă de studiu a rămas araba, însă persana, deja folosită tot mai mult, a înlocuit-o în administraţie, lăsând o amprentă profundă asupra limbii turce.

Cel mai important, instituţiile de conducere islamice, nu în ultimul rând califatul, au fost păstrate. Astfel, până la cucerirea Bagdadului de către mongoli, în 1258, califii abbasizi şi căpeteniile turce devenite sultani au coexistat, cei dintâi proiectând o umbră de legitimare asupra outsiderilor cu prea puţine recomandări, care puteau în cel mai rău caz să pretindă că menţineau ordinea. După cum vom vedea, unii învăţaţi precum **al-Ghazali** au fost nevoiţi să împace teoria califatului cu realitatea stăpânirii noncalifale. Selgiucizii (şi alte dinastii turce) nu au avut aceleaşi loialităţi religioase, dar susţinerea sunnismului a fost un element decisiv al programului lor ideologic, mai ales în contrast cu şiismul îmbrăţişat de rivalii lor, Fatimizii din Egipt (vezi mai jos). În acest sens, ei apelau la izvoare ale sunnismului tot mai importante; **Karima al-Marwaziyya**, o femeie celebrată pentru cunoaşterea hadith-ului, este un asemenea exemplu.

Cruciaţi şi alţi occidentali

Aşadar, Benjamin din Tudela a intrat în Bagdadul epocii selgiucide târzii. În concordanţă cu tradiţiile turce, Imperiul Selgiucid a fost întotdeauna un stat confederat, cu ramuri în Siria şi Iran; centrul celei din urmă era oraşul Kirman, care îi proiecta puterea spre vest, inclusiv pe coasta Golfului Persic, de unde corăbiile comerciale ale lui **Abu al-Qasim Ramisht** transportau mărfuri spre şi dinspre Asia de Sud şi de Est. Dar la începutul secolului al XII-lea, acest stat confederat a început să se fragmenteze. O parte dintre cauzele fragmentării erau

interne – însăşi logica descentralizării şi confederării. Însă au existat şi presiuni externe. Una dintre acestea, veche, venea din partea imperiului şiit fatimid, cu centrul la Cairo, al cărui nume neverosimil derivă dintr-o pseudogenealogie a Fatimei, soţia lui ‘Ali. (Benjamin din Tudela, care a vizitat Cairoul la întoarcerea din călătoria sa, relatează esenţa acestei genealogii; „comandantul credincioşilor” [califul] este un urmaş al lui Abu Talib, după cum îl numeşte el.) Imperiul fatimid îşi avea originile în Africa de Nord; până în 969, armatele Fatimizilor cuceriseră Egiptul, care ieşise de sub controlul direct al Abbasizilor ceva mai devreme în acelaşi secol. Palestina şi unele părţi din Siria au intrat şi ele în scurt timp sub controlul Fatimizilor, cea din urmă devenind frontiera dintre un vest şiit şi un est sunnit.

O altă sursă de presiune asupra Selgiucizilor venea şi mai din vest, deoarece la mijlocul lunii iulie 1099 Ierusalimul fatimid căzuse în faţa altor cuceritori, care veneau din extremitatea nord-vestică a Eurasiei. Nu puteau şti la acea vreme, dar aceşti cuceritori – creştini latini, majoritatea vorbitori ai unor varietăţi de franceză veche şi de provensală – participau la „Prima” dintre campaniile cunoscute îndeobşte drept Cruciade. Însă atât numerotarea, cât şi terminologia au fost stabilite ulterior acestor evenimente, iar primele relatări sunt în egală măsură propagandă şi istorie; astăzi este clar că aceste războaie sfinte au început mai devreme în secolul respectiv şi că au fost un fenomen din întregul bazin mediteraneean care a continuat mult după ultima „Cruciadă”. Cucerirea Siciliei de către normanzi în anii 1060 şi la începutul anilor 1070 constituie un element al acestei ample dinamici a cruciadelor şi în Sicilia a

generat societatea hibridă din punct de vedere cultural din care a făcut parte **al-Idrisi.**

La fel şi Spania lui **Ibn Hazm**. Spania se afla pe atunci sub stăpânirea unui stat omeiad, ale cărui origini se găsesc în secolul al VIII-lea şi care s-a cristalizat sub formă de califat la începutul secolului al X-lea. O tradiţie a unor scrieri istorice cu inflexiuni naţionale trunchiază istoria islamică a Spaniei, plasând data Reconquistei spaniole în secolul al VIII-lea – „ce s-a pierdut în şapte ani s-a recâştigat în şapte sute", s-a scris la un moment dat şi s-a tot repetat, ca şi cum evenimentele din 1492 pot fi considerate punctul culminant al unor procese datând din 715, când Spania vizigotă a fost cucerită de musulmani. Termenul „Reconquista" se referă de obicei la modificările teritoriale majore care au început la mijlocul secolului al XI-lea şi au durat până la mijlocul secolului al XIII-lea (Córdoba a căzut în 1236), apoi s-a intrat într-un nou echilibru până la sfârşitul secolului al XV-lea, când conducerea islamică din regatul nasrid al Granadei a fost în sfârşit eliminată. **Ibn Rushd** (Averroes), originar din Córdoba, a avut o soartă mai bună decât Ibn Hazm: a beneficiat de protecţia almohazilor, care au controlat unele părţi din Africa de Nord şi din Spania musulmană, şi a murit înainte de înfrângerea dezastruoasă a liderului almohad, Muhammad al-Nasir, în 1212, de către creştinii din nord.

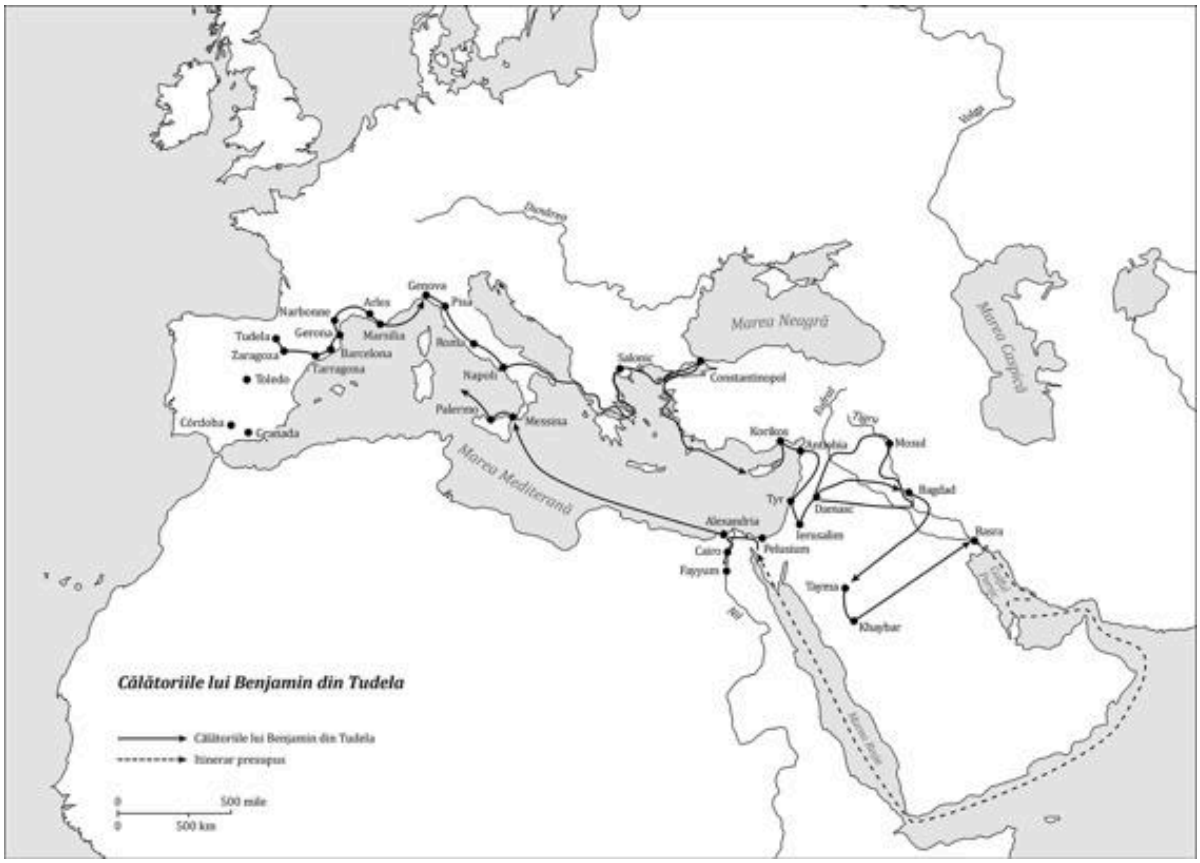
Între timp, victoria cruciaţilor asupra Fatimizilor la Ierusalim, în 1099, a instituit conducerea creştină timp de aproape un secol. În 1171, istoria selgiucidă, a cruciaţilor şi cea egipteană s-au întâlnit în persoana lui **Saladin**, ale cărui armate au pus capăt domniei Fatimizilor în Egipt, readucându-l sub control sunnit. Saladin a fost o pacoste

pentru creştini – „nuiaua furiei” lui Dumnezeu, cum începe un cronicar al celei de-a treia cruciade, trimis de el „ca să se dezlănţuie şi să stârpească neamul îndărătnic”[105]. A fost o pacoste şi pentru musulmani, mai ales pentru nonsunniţi. Cel mai longeviv din aşa-numitele state cruciate a supravieţuit până în 1291.

S-a afirmat că aşa cum secolul al XI-lea a cunoscut ascensiunea puterii stepelor, a cunoscut şi un transfer decisiv al puterii militare şi politice spre vestul bazinului mediteraneean – în special ascensiunea puterii navale europene şi, în general, a statelor europene. Un istoric vorbea despre un „condominiu mongol – vest-european asupra Eurasiei civilizate”[106]. E adevărat că în secolele XI-XII au avut loc creşteri demografice şi urbanizări semnificative în unele părţi ale Europei, precum şi a puterii flotelor militare, inclusiv cele ale Genovei, Pisei şi Amalfiului, care au jucat un rol în menţinerea statelor cruciaţilor şi a concesiunilor lor comerciale. Să luăm un exemplu dintre multe altele: al-Mahdiyya (în Tunisia de astăzi), odinioară capitala impresionantă a Fatimizilor, a cunoscut o înfrângere umilitoare în 1087. Din motive încă neclarificate pe deplin, europenii construiau corăbii de război mai grele şi mai bine înarmate, cu care îşi învingeau constant adversarii musulmani, mai ales în secolele XIII-XIV. Până la sfârşitul secolului al XII-lea, corăbiile italiene navigau cu busolă, o tehnologie de origine chineză care ajunsese în vest pe corăbii musulmane.

Acestea fiind spuse, aveau să mai treacă trei sau patru secole până când puterea navală se va transforma într-o hegemonie europeană *durabilă*. După cum vom vedea în

paginile următoare, puterea stepelor a continuat să domine: datorită vitezei cailor şi priceperii în luptă ale nomazilor, majoritatea venind din Asia Centrală şi interioară, violenţa a fost organizată cel mai eficient în slujba făuririi de state şi imperii.


Volga
Dunărea
Marea Neagră
Marea Caspică
Narbonne
Arles
Genova
Pisa
Tudela
Gerona
Marsilia
Zaragoza
Barcelona
Tarragona
Toledo
Roma
Napoli
Palermo
Messina
Salonic
Constantinopol
Córdoba
Granada
Marea Mediterană
Eufrat
Tigru
Korikos
Antiohia
Mosul
Tyr
Damasc
Bagdad
Alexandria
Ierusalim
Cairo
Pelusium
Fayyum
Nil
Raqa
Tigreu
Khaybar
Marea Roșie
Câlătoriile lui Benjamin din Tudela
Călătoriile lui Benjamin din Tudela
Itinerar presupus
0
500 mile
0
500 km

16

Ibn Hazm, *polemist, erudit* (1064)

Ibn Hazm a fost un gânditor strălucit şi loialist omeiad născut cu două generaţii prea târziu. Omeiazii din Peninsula Iberică şi-au instituit propriul califat în 929, dar până în 994, anul naşterii sale, organizarea statală unificată se dovedea a fi deja fragilă, autoritatea funcţiei fiind uzurpată de şambelan. Cam pe la mijlocul vieţii lui, această dinastie omeiadă spaniolă şi-a găsit sfârşitul, marcând un moment de cumpănă din punct de vedere politic, ce se suprapune aproximativ cu reorientarea energiilor lui Ibn Hazm dinspre politică spre învăţătură. Împiedicat în ambiţia lui de a servi o putere care s-a dovedit capricioasă, a găsit în cuvântul scris o cale prin care să-şi exprime frustrarea, creând un volum mare de lucrări caracterizate printr-un mod auster de gândire juridică. Acest mod nu numai că i-a satisfăcut înclinaţia pentru certitudine şi consecvenţă, ci a şi dat la o parte o instituţie juridică ce apăra puterea care îl dezamăgise.

Începuturile vieţii lui Ibn Hazm au fost tot atât de bogate în evenimente pe cât de controversate se vor dovedi sutele de eseuri, epistole şi cărţi pe care le-a scris. Susţinea că se trăgea din persani care se convertiseră în serviciul Omeiazilor din

Siria (661-750), dar e posibil ca această afirmaţie să spună mai multe despre înclinaţiile sale politice decât despre obârşiile sale. Informaţii despre naşterea lui găsim chiar în cuvintele sale, păstrate într-o sursă din secolul al XII-lea: „M-am născut la Córdoba, în partea de răsărit, în suburbia Munyat al-Mansur, înainte de răsăritul soarelui şi după chemarea imamului la rugăciunea de dimineaţă, la sfârşitul nopţii de miercuri, ultima zi a Lunii din luna magnifică a Ramadanului, având Scorpionul în ascendent” (7 noiembrie 994)[107]. Tatăl lui fusese ministru în statul omeiad până la căderea protectorilor săi, când băiatul abia intrase în adolescenţă.

Din cauza răsturnării de situaţie, familia a fost exilată din luxul reşedinţei sale într-un oraş-cetate din afara Córdobei. Cuvintele lui Ibn Hazm lasă impresia că zidurile din jurul vieţii lui retrase s-au prăbuşit, iar specialiştii moderni procedează la fel, explicând interesul lui faţă de psihologia iubirii prin raportare la experienţa din copilărie într-o familie dominată de femei. Oricare ar fi legătura dintre experienţă şi interpretare, tatăl lui Ibn Hazm avea să moară când el avea în jur de şaisprezece ani, iar până la acel moment Ibn Hazm era deja prins în intrigi politice. Între anii 1018 şi 1027 va fi de trei ori vizir, în timpul domniilor scurte a trei califi omeiazi, punctele culminante efemere şi amare ale unei cariere altfel presărate cu întemniţări şi exil.

E tentant să ancorăm tema celei mai cunoscute scrieri ale sale, *Colierul porumbiţei*, în demoralizarea pe care o simţea. *Colierul porumbiţei*, pe care a început să îl compună undeva după 1022 (aparent, la cererea unui contemporan), este o expunere a psihologiei şi convenţiilor iubirii, făcută în proză şi versuri şi bazată pe propriile observaţii şi experienţe,

lecturi şi cercetări. „Sunt conştient că unii dintre duşmanii mei fanatici vor fi uimiţi că am compus o asemenea carte”[108], a spus el, conştient fiind că un volum dedicat unor chestiuni precum dragostea la prima vedere, scrisorile de dragoste, ocheadele pe care şi le aruncă îndrăgostiţii, suferinţa din dragoste şi altele asemenea va atrage critici. Subiectul este peren – cine nu a iubit nu a trăit etc. –, dar exemplele pe care ni le oferă nu pot fi confundate cu experienţa noastră. Ilustrând cel mai grav tip de trădare, descrie cum promisiunea unei poveşti de dragoste între un tânăr născut într-o familie nobilă şi o sclavă umilă a fost trădată chiar de mesagerul prin care făceau schimb de misive: acesta i-a luat-o înainte tânărului naiv, cumpărând-o pe sclavă.

Deşi se poate considera că *Colierul porumbiţei* sugerează o retragere nostalgică din viaţa publică – o meditaţie prilejuită de pierdere –, cele 30 de capitole ale sale reflectă totodată o minte sistematică. Cultura politică a Peninsulei Iberice se fragmenta (califatul însuşi a făcut implozie în 1031), dar viaţa divizată de ambiţii politice şi intelectuale era unificată de determinarea de a genera un corpus de idei coerent. Varietatea subiectelor şi productivitatea lui au fost extraordinare: aparent, circa 400 de lucrări (aproximativ 80.000 de pagini) despre diverse ramuri ale dreptului, de filosofie (de exemplu, logică şi etică), teologie, genealogie, tratate despre erezii şi controverse religioase, precum şi beletristică. Majoritatea acestor lucrări nu se păstrează, nu numai din cauza pierderilor rezultate inevitabil din transmiterea manuscriselor înainte de multiplicarea prin tipărire, ci şi din cauză că scrierile i-au fost interzise în anumite perioade: unele dintre cărţi i-au fost distruse, iar

altele au devenit subiect de polemică şi dezaprobare pe parcursul secolului al XI-lea. A-l combate pe Ibn Hazm în scris a devenit chiar o modalitate de a-ţi face un nume.

Acest lucru s-a întâmplat deoarece multe dintre lucrările lui promovau o abordare hermeneutică distinctivă – şi, până la urmă, deosebit de nepopulară – a cunoaşterii, iar astfel a legii, un „literalism" care respingea toate interpretările şi verdictele care nu se bazau pe limbajul explicit al scrierilor coranice şi pe anumite tradiţii acceptate referitoare la Profet. Termenul arab este „Zahiri" (zahirit), de la *zahir* („extern", „aparent"). Originile acestei şcoli de gândire literaliste pot fi găsite în învăţăturile unui jurist din secolul al IX-lea, însă în secolul al XI-lea Ibn Hazm a popularizat zahirismul în Peninsula Iberică şi, într-o anumită măsură, şi în afara ei.

A făcut acest lucru pe mai multe căi. Una a fost cea didactică: în unele relatări se spune că ţinea prelegeri mulţimilor în moscheea din Córdoba, până când adversarii săi jurişti l-au dat afară; totuşi, a perseverat, mutându-se la Mallorca, unde un guvernator binevoitor i-a permis să ţină predici în cei zece ani în care a stat acolo, între 1038 şi 1048. Adepţii lui par să se fi aflat la Mallorca şi în regiunea Sevillei, dar Ibn Hazm şi-a transmis doctrinele şi unor discipoli, inclusiv mai mulţi dintre fiii săi, care au răspândit concepţiile maestrului lor şi în Peninsula Iberică, şi în teritoriile islamice centrale situate mai la est. Şi, bineînţeles, a scris mult, creând, printre altele, ceea ce a devenit un compendiu standard de drept zahirit, *al-Muhalla*.

Un exemplu neverosimil

„Aparentul” nu e totuna cu „evidentul”[109], susţine Ibn Hazm. Întrucât dreptul şi teologia acoperă multe aspecte, să luăm un singur exemplu, unul poate neverosimil: opinia lui Ibn Hazm despre statutul juridic al actelor homosexuale[110]. Exemplul este potrivit fiindcă ilustrează deopotrivă disciplina abordării lui şi (poate) rezultatele ei surprinzătoare. Căci o hermeneutică conservatoare poate să dea naştere la judecăţi juridice semnificativ mai puţin necruţătoare decât s-ar putea crede. Astăzi, fanaticii Bibliei tind să invoce Leviticul ca argument împotriva homosexualilor, ignorând nenumărate interdicţii explicite din Biblie cu privire la alte practici odinioară tabu. Literalismul zahirist, aşa cum îl practica Ibn Hazm, avea mult mai multă onestitate intelectuală.

Care sunt problemele juridice referitoare la contactul sexual între persoane de acelaşi sex? Juriştii musulmani erau de acord că actul sexual între persoane de acelaşi sex era interzis, dar, dat fiind că avem de-a face cu avocaţi, discuţiile, evident, se complică. De exemplu, se făceau distincţii între participanţii „activi” (care efectuau penetrarea) şi cei „pasivi” şi în funcţie de statutul juridic (liberi sau sclavi, căsătoriţi sau celibatari). Lăsând la o parte aceste complicaţii şi altele, ei susţineau că sexul de acest fel era o infracţiune gravă, comparabilă cu adulterul (sexul în afara căsătoriei sau a concubinajului recunoscut juridic) şi, ca atare, trebuia pedepsită cu moartea prin lapidare sau cu biciuirea drastică. Concret, majoritatea şcolilor de drept îl considerau o infracţiune de tip *hadd* (la fel ca tâlhăria, furtul, apostazia şi

câteva altele), a cărei pedepsire, fiind prescrisă în Coran, nu era lăsată la latitudinea unui judecător. Probabil că fanaticii Bibliei ar fi de acord.

Însă Ibn Hazm a obiectat la gândirea juridică convenţională. Textul Coranului este explicit cu privire la ce intră în categoria infracţiunilor *hadd*, iar actele homosexuale, se aventurează el să demonstreze, nu pot fi incluse aici. Dumnezeu vorbeşte într-adevăr despre „fapta" neamului lui Lot, însă Ibn Hazm susţine că nu putem spune că poporul lui Lot a pierit din cauza actelor homosexuale, întrucât ei erau şi necredincioşi (şi poate că din acest motiv au pierit); în plus, a murit şi soţia lui Lot, deşi nu se afirmă că a comis un act homosexual. Şi nici opinia juridică consacrată (*ijma*, „consens") nu trebuie respectată, deoarece hadith-ul invocat în sprijinul acestei opinii are un istoric problematic al transmiterii. Într-o chestiune atât de gravă precum uciderea unui om, nu te poţi baza pe tradiţii transmise de persoane îndoielnice sau necunoscute, mai ales dat fiind că istoricul transmiterii unei relatări care *exclude* explicit actul homosexual din lista faptelor *hadd* este solid. O singură relatare clară invalidează nenumărate altele care sunt dubioase.

Şi atunci, ce pedeapsă propune Ibn Hazm? Oricare ar fi fost atitudinile sale personale, ca jurist Ibn Hazm considera actul homosexual reprobabil, nu mai puţin decât confraţii săi jurişti, se pare. După cum afirmă unii, *Colierul porumbiţei* sugerează o anumită ambiguitate a concepţiilor sale despre dragostea homoerotică, însă dovezile sunt în cel mai bun caz ambigue. Oricum, ca jurist îl interesa actul fizic, şi nu starea emoţională: iubirea nu este totuna cu sexul, iar suferinţa din

cauza dragostei neîmpărtăşite nu are nimic ilicit. Aşadar, el se deosebeşte de majoritatea celorlalţi jurişti – şi cu siguranţă de malikiţi, predominanţi în Peninsula Iberică – prin raţionamentele juridice şi consecinţele acestora: în lipsa clarităţii în scripturi şi bazându-se pe relatări pe care le consideră temeinice, afirmă că homosexualul trebuie să primească o pedeapsă mai uşoară (zece lovituri de bici; închisoare). Cu alte cuvinte, infracţiunea este pedepsită şi comunitatea este protejată, dar infractorului i se poate da ocazia să se căiască şi să se îndrepte.

Astfel, Ibn Hazm insistă aici, ca şi în alte părţi, asupra unei interpretări literale a Coranului şi recunoaşte numai consensul companionilor Profetului (care au fost, prin definiţie, contemporani ai Profetului), cu condiţia ca acesta să poată fi documentat riguros. Numai companionii, scrie el, „sunt cei care l-au văzut pe Mesagerul lui Dumnezeu şi l-au auzit. Consensul lor cu privire la lucrurile asupra cărora au căzut de acord este consensul pe care suntem obligaţi să-l respectăm, pentru că ei l-au transmis de la Mesagerul lui Dumnezeu, care l-a transmis neîndoielnic de la Dumnezeu”[111]. Standardul lui Ibn Hazm privind dovezile fiind atât de ridicat, rezultă nu numai un corpus de legi foarte restrâns, ci şi o teologie slabă: Dumnezeu poate fi cunoscut numai în măsura în care s-a dezvăluit în Coran, iar încercările de a-l descrie mai amănunţit decât atât trebuie respinse drept antropomorfisme.

Astfel, Ibn Hazm se îndepărtează din mai multe puncte de vedere de curentul principal al gândirii juridice, care, instituţionalizat în patru „şcoli” (hanbalită, hanafită, shafiită şi malikită), împărtăşea mai multe instrumente şi tehnici hermeneutice de bază. Printre cele mai importante dintre

acestea se număra transformarea implicitului în explicit pe calea deducerii unor judecăţi din pasaje comparabile (de exemplu, prin analogie). O alta consta în aderarea la învăţături consacrate, mai ales prin respectarea unor construcţii semnificativ mai laxe ale consensului (de exemplu, al generaţiilor de cărturari ulterioare companionilor Profetului). Ibn Hazm a respins vehement ambele principii. Din această cauză, probabil în mod previzibil, Ibn Hazm a fost dispreţuit de *establishment*-ul juridic. Şcoala lui de gândire a fost apreciată doar pentru scurt timp de unii dintre conducătorii postcalifali ai Peninsulei Iberice.

17

Karima al-Marwaziyya, *erudită a* hadith-*ului* (1070)

Am văzut mai sus că ‘A’isha a fost mai mult decât soţia lui Mahomed: ca protagonistă în drama naşterii islamului, ea simboliza un anumit tip de virtute feminină. Dar ea a fost mai mult decât castă sau curajoasă: contemporană a lui Mahomed, a fost totodată martoră la cuvintele şi faptele lui. În terminologia tehnică a învăţăturii islamice, s-a numărat printre „companioni” şi şi-a transmis cunoştinţele sub forma unor tradiţii juridice (*hadith*), care au consemnat comportamentul normativ al lui Mahomed (*sunna*) pentru generaţiile viitoare, fiecare relatare (*matn*) din *hadith* fiind prefaţată de numele celor care constituiau lanţul transmiţătorilor (*isnad*).

Karima al-Marwaziyya a aparţinut uneia dintre aceste generaţii de transmiţători şi nu a avut nimic remarcabil, cu excepţia unui singur aspect: era femeie[112]. Remarcabil, dar nicidecum excepţional: într-o carte recentă sunt identificate nu mai puţin de 8.000 de femei în rândul specialiştilor educaţi care au transmis relatările din *hadith* de-a lungul istoriei de 1.400 de ani de învăţătură islamică. Dată fiind anvergura

extraordinară a demersului, cifra e mai puţin impresionantă decât am putea crede. Atitudinile cu privire la gen au pus adesea bariere care le-au descurajat sau le-au împiedicat pe femei să participe pe deplin la cultura erudiţiei, aşa cum le-au împiedicat pe femei să facă politică şi comerţ. Chiar şi aşa, cu cât aflăm mai multe despre femei în societăţile islamice, cu atât imaginea devine mai variată şi, în general, cu atât rolul femeilor pare să fi fost mai puţin marginal. Neobosită, scrupuloasă şi longevivă, Karima a ocupat o poziţie importantă în cultura *hadith*-ului a vremii sale.

Ca să înţelegem ce o face pe Karima remarcabilă şi, în general, rolul jucat de femei ca transmiţătoare, trebuie să ne întrebăm de ce s-au ostenit învăţaţii să inventeze termenii tehnici de la începutul acestui capitol. Care este logica din spatele cuvintelor *sahabi* („companion”) şi *sunna* (comportamentul normativ al Profetului), aşa cum se păstrează în tradiţiile referitoare la Profet?

Osteneala devine lesne de înţeles în lumina concepţiilor islamice cu privire la dirijarea providenţială a omenirii de către Dumnezeu. Căci marea majoritate a erudiţilor musulmani susţineau că Dumnezeu îşi făcuse cunoscută vrerea trimiţând profeţi cu scripturi, mesagerul şi mesajul lui completându-se reciproc pentru a-i exprima călăuzirea milostivă: Tora i-a revenit lui Moise, Evanghelia, lui Iisus, iar Coranul, lui Mahomed. Conform doctrinei, viaţa lui Mahomed era ultimul episod şi cel definitiv al profeţiilor. El a fost „pecetea profeţilor”. Totuşi, moartea lui nu a însemnat încheierea călăuzirii milostive din partea lui Dumnezeu. Îndeplinirea poruncilor lui Dumnezeu pe termen lung presupunea păstrarea Coranului şi a comportamentului

exemplar al Profetului, aceasta din urmă în *hadith*. Şi, cum Coranul conţine de fapt prea puţin în materie de legi (500 de versete relevante, se consideră de obicei), s-a făcut apel la *hadith* pentru a se soluţiona tot felul de chestiuni juridice. Potrivit acestei concepţii, Profetul a înţeles că judecăţile lui aveau autoritate, iar comportamentul şi cuvintele lui erau normative, cu totul conforme vrerii lui Dumnezeu, aşa cum era exprimată în Coran. Dumnezeu nu avea nici să-şi lase comunitatea fără suficientă îndrumare, şi nici să-şi inducă în eroare credincioşii trimiţând un mesaj neconcordant cu spusele sau cu faptele mesagerului lui.

În cazul Coranului, textul a fost memorat şi consemnat pe materiale pentru scriere (piatră, os, piele) în decurs de câteva decenii după moartea lui Mahomed. În două-trei generaţii se contura deja o versiune de încredere şi, alături de ea, un set de practici ale scribilor şi învăţaţilor care garantau transmiterea atentă a manuscriselor coranice. Originile tradiţiilor referitoare la Profet sunt mult mai neclare. Aici este suficient să precizăm că de la începutul secolului al IX-lea (sau poate chiar puţin mai devreme) tradiţiile erudite au susţinut că contemporanii lui Mahomed au fost „companioni” în sensul tehnic; se afirma că unii (precum faimosul Abu Hurayra, m. cca 680) cunoşteau chiar şi 5.000 de relatări din *hadith*. Cu timpul au apărut transmiţători specializaţi, unii fiind figuri legendare, cu memorie excepţională şi energie inepuizabilă. Aceştia băteau lumea islamică în lung şi-n lat pentru a culege relatări din *hadith*, luând adesea notiţe. Ce cale mai bună de a rămâne fidel vrerii lui Dumnezeu, dacă nu prin instituirea unor practici care au păstrat-o mult timp după moartea

primilor musulmani şi după stabilirea urmaşilor lor departe de Arabia?

În secolul al IX-lea s-au alcătuit compilaţii scrise care să îndeplinească standardele de autenticitate exigente. Fiindcă oceanul de relatări din *hadith* devenise uriaş, intraseră în circulaţie relatări false, îndoielnice sau problematice în alte privinţe. O culegere relativ timpurie îi aparţine lui Ahmad ibn Hanbal (m. 855), care a compilat 28.000 de relatări pe care era pregătit să le considere de încredere. Cam în acelaşi timp, al-Bukhari (m. 870) selecta conţinutul a ceea ce se va dovedi a fi cea mai influentă culegere de relatări din *hadith*, alegând 2.700 de relatări dintre cele 600.000 pe care le cunoştea şi respingându-le pe celelalte. Lucrarea lui a devenit până la urmă una dintre cele „Şase cărţi", ultima fiind alcătuită de al-Nasa'i (m. 915). Am văzut mai devreme că al-Tabari a fost ultimul dintre juriştii de mare importanţă din secolele VIII-X ai căror discipoli au păstrat şi au dezvoltat sisteme distinctive care explicau legile lui Dumnezeu aşa cum se păstrau ele în *hadith* şi Coran. Şcoala care s-a cristalizat în jurul gândirii lui a apărut prea târziu ca să supravieţuiască; pe de altă parte, cea a lui Ibn Hazm era prea exigentă şi austeră. Din aceste motive şi din altele, sunniţii s-au oprit la patru şcoli care aveau să predomine până la frământările din secolele XIX-XX, concretizându-se ca instituţie larg răspândită sub forma medreselor în secolele XII-XIII: malikiţii (în principal în vestul bazinului mediteraneean, inclusiv Spania), shafiiţii, hanbaliţii (care vor ajunge să domine Arabia Saudită în secolul al XVIII-lea) şi hanafiţii (în principal în estul islamic şi în Anatolia).

Educaţie şi gen

Karima al-Marwaziyya s-a născut în această cultură a *hadith*-ului – o întreprindere erudită tot mai profesionalizată, în care citirea, recitarea şi învăţarea se întrepătrundeau şi care punea preţ pe învăţătura competentă oferită de profesorul respectat elevului apreciat.

Despre copilăria Karimei nu se ştie nimic, iar anul naşterii ei, 975, e doar o presupunere plauzibilă. Dar numele său (Marwaziyya, „din Merv") şi identitatea dascălilor ei o plasează în estul Iranului, care, alături de unele ţinuturi de dincolo de Oxus, era un mediu propice erudiţilor *hadith*-ului. Citim că nu s-a căsătorit, afirmaţie făcută probabil în principal cu intenţia de a-i ilustra devotamentul neclintit faţă de învăţătură. Poate fi interpretată şi ca sugerând un avantaj social care, altfel, rămâne implicit: o familie cu resurse suficiente pentru a-i da o educaţie şi a o întreţine. Cam tot aşa cum al-Tabari a trăit din rentele aduse de proprietăţile familiei lui, ne putem imagina că al-Marwaziyya a fost o femeie înstărită.

O mare parte a educaţiei sale, dar cu siguranţă nu toată, se va fi desfăşurat în particular sau în medii de învăţare împărţite pe sexe. Ştim că unul dintre profesorii ei se numea al-Kushmihani (m. 999), iar acest compatriot se va dovedi a fi esenţial pentru succesul şi renumele ei. Iar asta pentru că fusese studentul unui fost student al lui al-Bukhari însuşi. Deşi Karima a fost doar unul dintre numeroşii studenţi ai lui al-Kushmihani (iar al-Kushmihani, doar unul dintre numeroşii studenţi ai fostului student al lui al-Bukhari), a trăit excepţional de mult – se poate să fi avut aproape 100 de ani

când a murit. Iar acest lucru, combinat cu reputaţia sa pentru precizie şi agerime cărturărească, a însemnat că mai ales la bătrâneţe deţinea un bun preţios: era discipolul, prin doi intermediari, al marelui maestru al-Bukhari. În acest context, cu cât mai puţine generaţii te despărţeau de textele de încredere, cu atât mai bine, căci înţelegerea corectă a unei cărţi însemna nu numai să o citeşti, ci şi să te asiguri că o interpretezi corect, iar asta însemna să fii învăţat de cineva calificat să ofere o interpretare competentă. La 150 sau 200 de ani după moartea lui al-Bukhari, în 870, aproape oricine era într-adevăr interesat de cartea lui al-Bukhari ar fi încercat să o înveţe de la cineva precum Karima al-Marwaziyya.

Aşadar, faptul că ea stăpânea cartea lui al-Bukhari a făcut-o remarcabilă pe Karima şi explică popularitatea ei ca învăţător la Mecca, unde a trăit până la moarte, în 1070. Acolo a atras cărturari şi învăţăcei chiar din Spania, mulţi ascultându-i prelegerile în timpul pelerinajului lor la Mecca. Aşa cum ea însăşi primise un atestat (*ijaza*) în virtutea căruia îl putea preda pe al-Bukhari, tot astfel le acorda atestate studenţilor ei, perpetuând practici aparte ale erudiţilor islamici care combinau transmiterea textuală cu cea orală. Nu putem decât să deducem cum funcţiona Karima în mediul preponderent masculin al învăţăturii, dar o istorioară ilustrează grăitor modul ei de predare atât de eficace, chiar şi într-un context „genizat”:

> Era foarte exactă în scrierile ei, iar când transmitea relatările din *hadith* [din memorie], îşi consulta propriul exemplar scris. Avea discernământ şi cunoaştere şi a transmis *Sahih* [de al-Bukhari] de multe ori [...]. Ubayy [un cărturar] povestea: „A scos exemplarul [din *Sahih*] şi eu m-am aşezat lângă ea şi am copiat şapte foi. Am vrut să verific singur ce scrisesem, dar ea a spus: «Nu –

mai întâi verifici cu mine». Aşa că am făcut verificarea, citindu-i din *hadith* despre [companionul] Zahir”[113].

Conform etichetei învăţării fără diferenţiere în funcţie de sex, sensibilităţile erau maxime în cazul femeilor la vârsta fertilă şi e posibil ca în mare parte a carierei sale vârsta înaintată să o fi avantajat pe Karima.

Karima a mai avut un avantaj. Trăind înainte de instituţionalizarea educaţiei în secolele XII-XIII, Karima nu a fost împovărată cu sarcina de a-şi face loc pe lângă teritoriile rezervate bărbaţilor ale medreselor şi şcolilor de *hadith*, care tindeau să excludă studentele şi profesoarele. În cazul lui al-Ghazali (vezi mai jos), numirea pe un post de profesor la o medresă a fost un simbol valoros al statutului. E adevărat că aveau să se înfiinţeze instituţii alternative, cum ar fi refugiile în care existau profesoare pentru locatare. Într-adevăr, ştim că au existat posturi cu responsabilitate care le reveneau cu necesitate şi exclusiv femeilor: Umm Zaynab (m. 1315) a condus un refugiu din Cairo pentru femei divorţate sau despărţite de soţ[114]. Chiar şi aşa, refugiile nu rivalizau cu medresele nici ca dimensiuni, nici ca prestigiu. Din aceste motive şi din altele – mai ales ezitări cu privire la posibilitatea ca nişte femei să exercite autoritate asupra unor bărbaţi –, întâlnim rar femei identificate drept juriste (*faqih*). Putem găsi o paralelă în linii mari în ceea ce numim acum domeniul sănătăţii. Din motive evidente, abilităţile şi profesia de moaşă erau apanajul femeilor, care, în mod firesc, înţelegeau foarte bine obstetrica. Însă când căutăm în sursele relevante *medici* femei, nu găsim mai nimic[115].

Pe de altă parte, în timpul vieţii Karimei, ca şi înainte şi după aceea, formele neoficiale de învăţare – îndeosebi cercurile de studiu care se întâlneau în case, moschei şi pieţe – acceptau femei şi ca studente, şi ca profesoare. Karima a atras oameni precum al-Khatib al-Baghdadi (m. 1071), un cărturar care a alcătuit cel mai important dicţionar biografic al Bagdadului. Secole mai târziu, unii istorici de frunte din perioada mamelucă au fost de asemenea discipolii unor femei. De fapt, nu încape îndoială că multe femei au fost primite în rândurile celor *foarte* învăţaţi. Un alt dicţionar biografic, de data aceasta din secolul al IX-lea islamic (al XV-lea d.Hr.), include între cele 12.000 de personalităţi circa 1.000 de femei.

În multe cazuri se pare că femeile au făcut tot posibilul să instruiască discipoli de sex feminin. Ar fi un anacronism să avansăm ideea că ‘A’isha, soţia lui Mahomed, a „instruit” pe cineva, dat fiind că a trăit înainte ca *hadith*-ul să facă obiectul unei discipline de studiu. Dar cea mai apreciată erudită de la sfârşitul primului secol islamic, ‘Amra bint ‘Abd al-Rahman (m. 716)[116], era considerată cea mai bună sursă de relatări din *hadith* de la ‘A’isha, care, nu întâmplător, îi era şi mătuşă. În această perioadă de început a islamului, când cunoaşterea încă nu era specializată, ‘Amra pare chiar să fi exercitat o anumită autoritate erudită în chestiuni juridice. În ce categorie juridică intră deshumarea morţilor sau vânzarea de fructe necoapte sau de produse agricole deteriorate? Ea avea răspunsurile, cel puţin parţial datorită accesului ei la concepţiile lui ‘A’isha.

Asemenea relatări pot fi autentice sau false, relativ timpurii sau târzii; de obicei e foarte greu de spus. Această afirmaţie e valabilă şi în cazul unei alte relatări din *hadith*

atribuite lui ‘A’isha, înţeles în general în sensul că modestia nu trebuie să le împiedice pe femei să acceadă la cunoaştere. Exemplificată de Karima însăşi, această relatare este aproape cu certitudine un răspuns la diverse obiecţii conform cărora femeile ar trebui să se ocupe cu torsul, ţesutul şi altele asemenea. Unii critici au acuzat de lipsă de modestie femeile care transmiteau *hadith*-ul. La începuturile islamului, războaiele dintre sexe s-au dus pe teritoriul *hadith*-ului.

18

Al-Ghazali, *„înnoitor” al islamului* (1111)

Abu Hamid al-Ghazali începe cea mai renumită autobiografie scrisă în araba clasică – *Al-munqid min al-dalal* (*Eliberatorul din greşeală*) – cu unele reflecţii despre firea omenească şi propriile lui înclinaţii:

> Setea de a surprinde adevăratul sens al lucrurilor a fost într-adevăr obişnuinţa şi deprinderea mea de la cea mai fragedă vârstă, ca şi în prima mea tinereţe. Era o înclinaţie instinctivă, firească, inclusă de Dumnezeu Preaînaltul în alcătuirea mea, şi nu ceva datorat opţiunii şi planurilor mele. Ca urmare, opreliştile conformismului servil s-au desprins de mine, iar credinţele moştenite şi-au pierdut puterea asupra mea când eram încă destul de tânăr. Căci am văzut cum copiii creştinilor creşteau întotdeauna îmbrăţişând creştinismul, iar copiii evreilor creşteau întotdeauna aderând la iudaism, iar copiii musulmanilor creşteau întotdeauna urmând religia islamului [...]. Aşadar, am simţit un imbold lăuntric de a căuta adevăratul sens al *fitra* [o înclinaţie religioasă originară] iniţială şi adevăratul sens al credinţelor ce se nasc prin imitarea orbească a părinţilor şi profesorilor. Voiam să cern aceste credinţe necritice[117].

Vom vedea că *Eliberatorul din greşeală*, introdus în Europa în secolul al XVII-lea, a determinat în măsură prea mare convenţiile în ce priveşte înţelegerea omului şi a proiectului său intelectual. Sau, mai exact, interpretările greşite şi credule ale *Eliberatorului* au avut acest efect, cea mai populară dintre

ele considerând chiar textul şi autorul său drept versiuni islamice ale *Confesiunilor* lui Augustin.

Faptul că această carte avea să fi interpretată ca o confesiune se justifică, bineînţeles. După cum ilustrează scurtul extras, tonul ei poate fi pătimaş. Autocritica atrăgătoare a autorului poate să seducă. Iar intriga, care prezintă o criză intelectuală, fizică şi emoţională ce îl face pe autor să se îndepărteze de confortul oferit de familie, de recompensele aduse de prestigiu şi de adevărurile incomplete ale scolasticismului şi să se apropie de experienţa directă – să „guste" la propriu adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu –, este, evident, incitantă. În sfârşit, mai este şi autoritatea dată de enorma erudiţie a autorului cărţii. Lăsând la o parte exagerările şi operele care i s-au atribuit în mod eronat, al-Ghazali a fost foarte productiv, mai ales date fiind carierismul său şi rolul de mediator şi negociator în politica deseori letală a stăpânirii selgiucide. Cea mai cuprinzătoare bibliografie a lucrărilor sale are mai bine de cinci pagini şi jumătate şi inventariază mult peste o sută de volume de teologie, etică, drept islamic, politică, educaţie şi autobiografie. Cea mai renumită carte a sa, *Reînvierea ştiinţelor religiei*, a fost tradusă, rezumată şi reformulată de nenumărate ori, aproximativ de la data publicării ei şi până astăzi.

Nu în mică măsură datorită autobiografiei sale şi *Reînvierii*, al-Ghazali este considerat în general cea mai celebrată personalitate dintre toţi învăţaţii islamici, iar totalitatea operelor sale, o însumare şi o expresie transcendentă a sunnismului. De fapt, el este de multă vreme un personaj esenţial în ce am putea numi „naraţiunea principală" a istoriei intelectuale islamice: datorită scrierilor sale (mai ales

„combaterea” în 20 de puncte a filosofiei intitulată *Tahafut al-falasifa* [*Combaterea filosofilor*]) şi crizei sale intelectuale şi psihologice (profesorul abandonează catedra prestigioasă şi renunţă la filosofie în favoarea misticismului), se poate considera că al-Ghazali întruchipează – şi chiar pune în act şi, astfel, exemplifică – o îndepărtare definitivă de dovada dialectică şi o apropiere de experienţa individuală.

Totuşi, cine e familiarizat cu autobiografiile ştie că acestea sunt deseori cel mai puţin relevante cu privire la viaţa reală a individului. Acesta este cazul *Eliberatorului*, pe care astăzi îl recunoaştem drept o apologetică ce induce în eroare. Rezultă de aici că, pentru a-i înţelege pe al-Ghazali şi opera lui, trebuie nu numai să alcătuim o biografie corectă, ci şi să rectificăm naraţiunea principală. Vom începe cu viaţa lui şi apoi ne vom ocupa de naraţiune.

Viaţa şi opera

Abu Hamid al-Ghazali s-a născut în jurul anului 1055, se pare, în apropierea oraşului Tus din estul Iranului, în statul selgiucid în formare care cuprindea Irakul şi Iranul. S-au păstrat puţine detalii sigure despre copilăria lui. Ştim că tatăl lui a murit când băiatul era mic, lăsându-i pe el şi pe fratele lui orfani; fratele, Ahmad al-Ghazali (m. cca 1125), avea să devină el însuşi un erudit sufi de frunte. Primul profesor al cărui nume îl ştim cu siguranţă a fost al-Radhakani; după cum mărturiseşte chiar el, al-Ghazali şi-a început studiile „avansate” la vârsta de 13 ani, probabil sub îndrumarea lui al-

Radhakani. Probabil că al-Ghazali s-a făcut remarcat, pentru că, în decurs de câţiva ani, poate până la 17 sau 18 ani, s-a mutat în capitala de provincie Nishapur pentru a studia alături de cel mai renumit învăţat sunnit al vremii, al-Juwayni (m. 1085).

Privind retrospectiv, mutarea lui al-Ghazali la Nishapur pare inevitabilă. După cum am văzut deja, micul târg devenise dintr-odată un mare oraş din estul islamic. Nishapur era şi un centru principal al învăţăturii, acolo găsindu-se o importantă medresă – instituţie pentru studii avansate apărută în secolul anterior. Ataşate unei moschei, medresele aveau de regulă angajaţi profesori şi învăţători, ofereau cazare studenţilor şi vizitatorilor şi ofereau de asemenea anumite servicii sociale. Cu timpul, ele aveau să se răspândească în toată lumea islamică. Această medresă era cunoscută drept Nizamiyya, una dintre cele care au primit numele protectorului lor, Nizam al-Mulk (m. 1092), mare vizir din 1063 şi până la moarte, în mare parte din acea perioadă fiind conducătorul *de facto* al imperiului selgiucid.

Astăzi, învăţământul superior public este adesea esenţial pentru cerinţele ideologice sau materiale ale statului, de regulă neoliberalismul şi creşterea economică. O instrumentalitate similară funcţiona şi în Nishapurul selgiucid: acolo, ca şi în alte părţi, medresele Nizamiyya au fost înfiinţate de Nizam al-Mulk ca să-i promoveze viziunea juridico-teologică. Aparent, acesta ar fi vrut să devină arhitectul imperiului, iar planul conturat de el conţinea un sunnism care favoriza şcoala juridică shafiită şi şcoala teologică asharită (după al-Ashʿari, m. 935), mai ales în detrimentul hanafiţilor şi şiiţilor. Toate acestea înseamnă că la

Nishapur al-Ghazali nu doar a parcurs ultimele etape ale studiilor superioare la cel mai înalt şi mai elitist nivel. Intrând într-o instituţie care se bucurase de protecţia lui Nizam al-Mulk, el se alătura unui *establishment* academic foarte apropiat de stat.

Şi nu numai: studiind sub îndrumarea lui al-Juwayni, al-Ghazali îl alesese pe principalul erudit al sunnismului selgiucid şi pe autorul unei lucrări care legitima implicit nu doar conducerea selgiucidă, ci şi persoana lui Nizam al-Mulk însuşi. Al-Juwayni era un teoretician radical al guvernării, care alinia puterea selgiucidă, aflată acum în mâinile sultanului Malik-Shah (m. 1092), la istoria contemporană. În gândirea lui, instituţia califatului se schimbase; întrucât puterea efectivă nu mai era exercitată de calif, condiţiile care determinau în mod tradiţional eligibilitatea trebuiau regândite. A mers chiar până la a susţine că funcţia putea fi ocupată de cineva din afara tribului Quraysh, o perspectivă diferită de vechile concepţii sunnite. Între timp, al-Juwayni a fost şi o cale prin care opiniile lui Avicenna despre metafizică, profeţie şi altele asemenea au pătruns în disciplinele studiilor teologice. Deducem că al-Ghazali a început studierea sistematică a textelor filosofice sub supravegherea lui al-Juwayni.

Detaliile despre următorii aproximativ douăzeci de ani petrecuţi de al-Ghazali studiind şi scriind s-au pierdut, dar nu încape îndoială că se distinsese ca membru loial al *establishment*-ului selgiucid: în 1091, după o perioadă în care a făcut parte din ce am putea considera suita academică a lui Nizam al-Mulk, vizirul l-a numit profesor la medresa Nizamiyya din Bagdad. Postul era prestigios şi profitabil.

Conform unor relatări, Nizam al-Mulk i-ar fi acordat titluri înalte („Strălucit al religiei” şi „Eminenţă între liderii religioşi”) şi mantii scumpe. Cu doi sau trei ani înainte să moară, al-Ghazali avea să facă aluzie la anii de serviciu care i-au adus această numire râvnită:

> Aflaţi că acest candidat a ajuns la vârsta de 53 de ani, dintre care 40 s-a cufundat în oceanul învăţăturii religioase, astfel că a ajuns într-un punct în care cuvintele lui sunt dincolo de înţelegerea majorităţii contemporanilor săi. Au trecut 20 de ani din vremea sultanului martirizat Malik-Shah, iar el a rămas la Isfahan şi Bagdad în graţiile sultanului. Adesea a fost mesagerul dintre sultan şi calif în treburile lor importante[118].

Numit în acest post de profesor în 1091, al-Ghazali ne dă de înţeles că a intrat într-o perioadă de patru ani de productivitate uimitoare, predând şi scriind la o scară care l-ar intimida şi pe cel mai apreciat profesor universitar. După cum am văzut deja, al-Ghazali nu era modest, iar rândurile următoare, care îi descriu lecturile de filosofie, par să comprime mulţi ani de studiu, scris şi reflecţie.

> M-am dedicat acestui lucru în momentele libere care-mi rămâneau de la scris şi prelegeri despre ştiinţele juridice – şi pe atunci aveam în sarcină instruirea a 300 de studenţi la Bagdad. S-a dovedit că, prin simpla lectură în acele clipe furate, Dumnezeu Preaînaltul mi-a îngăduit să pătrund cele mai îndepărtate cotloane ale ştiinţelor filosofilor în mai puţin de doi ani. Apoi, după ce le-am înţeles doctrina, am continuat să reflectez asiduu la ea vreme de aproape un an, revenind mereu la ea şi reexaminându-i iar şi iar complexităţile şi profunzimile. În cele din urmă, mi-au devenit atât de familiare capacitatea sa de a păcăli şi a înşela, precizia şi amăgirile ei, încât nu mi-a rămas nici o îndoială că ajunsesem să o stăpânesc la perfecţie[119].

Când nu era ocupat cu predarea şi scrisul, al-Ghazali era implicat în intrigi politice care făcuseră victime. La interval de

câteva luni, şi Nizam al-Mulk, şi succesorul lui au fost asasinaţi; în scurt timp au murit de asemenea un sultan şi un calif. În competiţia dintre sultan şi calif pentru statut şi prestigiu, al-Ghazali a fost de partea celui din urmă. La începutul anilor 1090, şi-a întemeiat propria familie. Se spune că în acest punct al biografiei sale – de obicei, în anul 1095 – s-a produs celebra „criză”.

> Astfel, am oscilat neîncetat între două rivale, atracţia dorinţelor lumeşti şi farmecele vieţii de apoi, timp de vreo şase luni, începând cu Rajab a anului 488 (iulie 1095 d.Hr.). În această lună, chestiunea n-a mai ţinut de alegere, ci de constrângere. Căci Dumnezeu mi-a pus lacăt la gură, astfel că am fost împiedicat să mai predau public. M-am luptat cu mine însumi să predau o singură zi, să fac pe plac inimilor elevilor care-mi frecventau prelegerile, dar limba mea nu a vrut să rostească nici un singur cuvânt: nu am putut să spun absolut nimic. Ca urmare, acel impediment de vorbire a trezit în inima mea tristeţe, însoţită de incapacitatea de a digera; mâncarea şi băutura mi-au devenit nesuferite, astfel că nu puteam să înghit cu uşurinţă nici fiertură, nici să mistui o înghiţitură de hrană solidă. Aceasta a dus la o slăbire atât de mare a forţelor mele, încât medicii şi-au pierdut speranţa de a mă trata şi au spus: „Aici este ceva ce s-a încuibat în inima lui şi, din ea, s-a strecurat în umori; nu există cale de a trata suferinţa, decât dacă inima lui scapă de povara neliniştii care s-a abătut asupra ei”[120].

După ce studiază succesiv patru abordări ale aflării adevărului (teologia, filosofia, gândirea şiită ismailită şi sufismul), al-Ghazali realizează că numai cea din urmă promite adevărul suprem. Părăsindu-şi postul şi familia, porneşte singur într-o călătorie timp de mai mulţi ani (un pelerinaj, şederi la Ierusalim şi Damasc), devotat căii sufi.

Oricât de atrăgătoare ar fi această naraţiune a crizei şi convertirii, acum ştim că induce în eroare. Nu e vorba doar de sincronizare sau de comprimarea unor ani de studiu răbdător. Se dovedeşte că orientarea intelectuală fundamentală a lui al-

Ghazali a rămas neschimbată în a doua parte a vieţii sale. Unele studii recente arată că a rămas la fel de devotat filosofiei, scriind lucrări de metafizică ezoterică pentru cei puţini capabili să le înţeleagă cum trebuie. O aşa-numită „respingere” a filosofiei scrise de el face parte de fapt dintr-o declarare programatică mai amplă a angajamentelor sale filosofice. De asemenea, unii specialişti afirmă că perspectiva lui asupra cauzalităţii, o chestiune de la graniţa dintre aristotelism şi o teologie care prioritizează omnipotenţa lui Dumnezeu, înclină mult mai mult spre cel dintâi decât spre cea de-a doua. Acesta ar putea fi motivul care a făcut ca mai târziu, în 1108, să fie acuzat că „urmează credinţele filosofilor şi ale ereticilor [...] toate cărţile lui sunt infestate de cuvintele acestora şi amestecă necredinţa şi falsul cu tainele revelaţiei”[121]. Pe scurt, se pare că *Eliberatorul* a fost alcătuită la peste un deceniu după o pseudocriză, ca apărare în faţa unor asemenea critici. Ca atare, a avut menirea de a-i repara imaginea.

Dacă interpretăm astfel, nu a existat nici o ruptură psihologică sau intelectuală care să prilejuiască adoptarea sufismului. Sufismul nu înlocuieşte raţionalismul în proiectul intelectual al lui al-Ghazali, ci îl completează şi, de asemenea, oferă spiritualitate celor care nu pot vedea adevăruri filosofice mai profunde. Al-Ghazali a fost un elitist intelectual până în ultima clipă a vieţii sale, ceea ce explică de ce ultima sa carte, finalizată cu doar câteva zile înainte să moară, la sfârşitul anului 1111, se intitulează *Eljam al-awamman elm al-kalam* (*Împiedicarea oamenilor obişnuiţi să ajungă la ştiinţa teologiei*). În schimb, s-a modificat disponibilitatea lui de a servi statul predând la Nizamiyya din Bagdad. Deşi se pare că

a continuat să predea în particular, abia în 1106 s-a întors, aparent constrâns, la medresa din Nishapur. A refuzat oferta de a-şi reocupa postul la Bagdad şi cu scurt timp înainte să moară s-a întors în oraşul natal, Tus. Şi-a dedicat ultimii ani din viaţă susţinerii filosofiei aplicate din capodopera sa, *Reînvierea ştiinţelor religiei* – o combinaţie de valori, etici şi practici islamice care promiteau fericire veşnică.

Naraţiunea

Întrucât al-Ghazali are un rol atât de important în literatura islamică, trebuie să spunem mai mult despre poziţia pe care o ocupă în imaginea de ansamblu. Aceasta pentru că povestea vieţii lui al-Ghazali are o logică nu numai în contextul propriilor termeni (interpretaţi cu naivitate), ci şi ca un capitol dintr-o naraţiune stabilită a istoriei intelectuale islamice. Dacă aşa-numita „criză” din 1095 a fost momentul de cotitură în viaţa lui, viaţa lui s-a transformat în momentul de cotitură al acelei istorii. Demitizarea crizei ne permite să vedem acea istorie de ansamblu aşa cum a fost ea cu adevărat.

Am arătat deja că resursele şi ambiţiile imperiului au făcut din Irak deopotrivă o piaţă de bunuri şi idei. Învăţătura din Antichitate a pătruns în literatura islamică prin traduceri din greacă (şi persană şi sanscrită) în secolele VIII-X, inclusiv sisteme specializate ale raţionalismului grec, mai ales aristotelismul şi neoplatonismul. Ca urmare, a apărut o tradiţie filosofică arabă distinctivă numită, în mod nimerit, *falsafa*, împrumutul grecesc asimilat în arabă. Avicenna este

considerat uneori încununarea acelui proiect, însă tipurile de raţionalism au influenţat şi alte discipline. Polenizarea încrucişată a dat roade în teologie, în ştiinţele exacte, mai ales în matematică, astronomie şi optică, şi în medicină şi tehnologie. După cum a arătat deja al-Biruni, istoria mondială a astrolabului începe în Grecia, dar trece prin Bagdad.

Al-Ghazali a dinamitat temeliile acestui edificiu impresionant – sau cel puţin aşa insistau erudiţii. Se prevestise sfârşitul raţionalismului: originalitatea şi dinamismul învăţăturilor islamice anterioare au fost înlocuite de legalism steril şi misticism simplu. Sau, ca să folosesc o formulare ce transformă în metaforă calea lui al-Ghazali aşa cum o prescrie *Eliberatorul*, din potopul mongol din secolele XII-XIII au rezultat retragerea şi insularitatea conservatoare a învăţăturii islamice, sărăcite acum şi financiar, şi intelectual. După cum a spus un orientalist de la începutul secolului XX, pe nume Eduard Sachau: „Secolul al IV-lea [al calendarului islamic] este momentul de cotitură al istoriei spiritului islamului, iar instituirea credinţei ortodoxe în jurul anului 500 [1106-1007 d.Hr.] a pecetluit pentru totdeauna soarta cercetării independente. Dacă nu ar fi existat al-Ash‘ari (teolog, m. 935) şi al-Ghazali, poate că arabii ar fi fost un popor de Galilei, Kepleri şi Newtoni”[122].

După cum ar putea sugera limbajul demodat, aceste fraze au fost scrise acum mai bine de un secol. Totuşi, chiar şi ideile învechite pot persista. Cel mai renumit specialist în islam de la sfârşitul secolului XX spune că, „în lumea musulmană, cercetarea independentă a dispărut, iar ştiinţa s-a redus în mare măsură la venerarea unei cunoaşteri aprobate”[123]. Declin, stagnare şi insularitate – acestea au fost întotdeauna

idei atractive pentru orientalişti. Nu numai pentru că se potriveau cu o retorică din secolele XVIII-XIX a declinului care a cuprins cultura otomană, ci şi pentru că se conformau interpretării primite cu privire la renaşterea învăţăturii în vestul medieval. Se considera că Bagdadul, după ce dusese ştafeta cunoaşterii de la Atena la Paris, se oprise. Aceeaşi naraţiune – a unei civilizaţii care s-a rătăcit şi s-a orientat spre interior – îi atrage pe unii intelectuali musulmani moderni cu tendinţe progresiste, care, luptându-se cu o cultură autoritaristă a învăţării în Orientul Mijlociu, tot direct pe al-Ghazali dau vina.

Această naraţiune este, evident, eronată atât prin rolul pe care i-l atribuie lui al-Ghazali, cât şi prin modul în care judecă învăţătura post-Ghazali. După cum am văzut, *Eliberatorul* este nu atât o autobiografie autocritică, cât o trimitere intenţionată într-o direcţie falsă, scrisă în circumstanţe controversate. Şi, cu cât aflăm mai multe despre istoria intelectuală islamică din timpul perioadei mongole şi de după, cu atât devine mai clar că ostilitatea faţă de logică a fost exagerată, că s-a menţinut un interes faţă de filosofie şi că multe ramuri ale ştiinţelor exacte au înflorit şi au fost transmise Europei creştine.

„Filosofia arabă nu a murit după al-Ghazali”, a scris un specialist; „şi nu a fost o activitate marginală, dezaprobată de o aşa-zisă «ortodoxie». A fost o mişcare intelectuală viguroasă şi în mare măsură autonomă, care a durat zece secole bune – unii ar spune că e încă vie în Iran”. Acelaşi specialist afirmă că „epoca de aur” a filosofiei islamice a durat încă două secole după moartea lui al-Ghazali[124]. După cum s-a exprimat un cărturar şi judecător otoman influent din secolul al XVI-lea, „logica este o ştiinţă a certitudinilor evidente, precum soarele

care nu poate să nu strălucească pretutindeni. Nimeni nu îi pune la îndoială desăvârşirea, cu excepţia celui care nu poate să perceapă adevăruri şi este incapabil să înţeleagă subtilităţi”[125]. (Disciplina logicii a ajuns să fie în general desconsiderată abia în secolul al XIX-lea.) În mod similar, în ce priveşte ştiinţele teoretice (de exemplu, astronomia) şi tehnologia (de exemplu, ceasurile), se poate demonstra că savanţii musulmani au continuat să facă inovaţii, oferindu-le omologilor lor europeni teorii şi soluţii. De fapt, unele domenii au înflorit abia *după* secolul al XII-lea, un bun exemplu fiind astronomia. „Oricine îşi face timp să citească producţia ştiinţifică de după Ghazali ar fi nevoit să caracterizeze acea perioadă drept cea mai fecundă, şi mai ales cea din domeniul astronomiei a fost cu totul inegalabilă.”[126]

Dat fiind câtă filosofie şi câtă ştiinţă au traversat Mediterana, musulmanii, creştinii şi evreii deopotrivă făcând schimb de idei şi tehnici, întrebarea utilă nu este dacă musulmanii au stagnat sau de ce, ci dacă are rost să discutăm despre traiectorii în mod distinct islamice, latine sau europene ale filosofiei şi ştiinţelor.

19

Abu al-Qasim Ramisht, *negustor milionar* (cca 1150)

Construcţia paralelipipedică numită Kaaba din centrul moscheii din Mecca se află în inima ritualurilor islamice. Către Kaaba îşi îndreaptă musulmanii rugăciunile zilnice şi Kaaba este punctul central al pelerinajului (*hajj*). Milioane de pelerini îndeplinesc ritualuri sincronizate şi într-o succesiune atentă în oraş şi în apropiere, cel mai emblematic fiind înconjurarea Kaabei în sens invers acelor de ceasornic. Când termină, ies pe aşa-numita „Poartă de rămas-bun” din colţul sud-vestic al incintei sacre, care îi duce în oraş.

Dat fiind statutul special al locului şi mulţimile de pelerini care au trecut prin Poarta de rămas-bun, e greu de imaginat un loc mai nimerit pentru aducere-aminte. Şi tocmai acest lucru se înţelegea la mijlocul secolului al XII-lea, motiv pentru care de poartă a fost prinsă o tăbliţă de bazalt cu următoarea inscripţie:

> În numele lui Dumnezeu cel milostiv şi îndurător. Iată ce a oferit ca înzestrare şi ca danie cel mai eminent şeic, şeicul islamului, refugiul celor două sanctuare, prinţul celor două comunităţi, Abu al-Qasim Ramisht, fiul lui al-Husayn, fiul lui Shirawayhi, fiul lui al-Husayn, fiul lui Ja’far al-Farisi: acest întreg azil din

> apropiere de Azwara, lângă poarta nobilului sanctuar, pentru toţi sufi, în afară de femei, care poartă veşminte peticite, şi pentru toţi ceilalţi care au ajuns să-l cunoască pe Dumnezeu, fie ei pelerini sau localnici din oraşul sfânt, ca dar permanent şi danie sacrosanctă, ocrotită până când Dumnezeu moşteneşte pământul şi toate cele de pe el, El fiind cel mai bun dintre moştenitori. Oricine modifică această înzestrare să se abată asupra lui blestemul lui Dumnezeu şi al tuturor celor care blestemă, oameni şi îngeri [...]. Ramadan, anul 529[127].

Ramadanul anului 529 corespunde unei părţi din iunie şi uneia din iulie ale anului 1135; cele „două sanctuare" sunt Mecca şi Medina; cele „două comunităţi" sunt probabil sunniţii şi şiiţii; iar „veşmintele peticite" erau îmbrăcămintea emblematică purtată de sufi. Dincolo de acestea însă, de ce anume aminteşte inscripţia? Şi cine a fost Abu al-Qasim Ramisht?

Pentru că vorbeşte despre sărăcie şi milostenie, inscripţia ne permite să ne facem o idee despre lumea avuţiei islamice medievale. Abu al-Qasim Ramisht a achitat costurile construirii unui adăpost sufi, ne spune inscripţia. Parţial pentru că mulţi refuzau plăcerile lumeşti ca să se bucure de lumea de dincolo, sufi erau modele de evlavie, înfăţişarea lor neîngrijită anunţându-le ascetismul. Fiindcă renunţau la proprietăţi, unii aveau nevoie de un acoperiş – de aici adăpostul, care era finanţat printr-un fond de beneficii, un instrument juridic ce aloca venituri (provenind de regulă de la ferme agricole şi pomicole, mori şi altele asemenea) în scopuri caritabile. Acestea includeau construirea, întreţinerea şi asigurarea de personal în cazul spitalelor, colegiilor de drept, moscheilor, mănăstirilor, cantinelor pentru săraci, orfelinatelor şi adăposturilor – de fapt, orice despre care se putea considera că serveşte binele comunităţii musulmane.

Fondurile de beneficii nu erau doar simple acte de evlavie. De exemplu, ele erau şi gesturi publice ale unor bărbaţi foarte bogaţi care voiau să-şi asigure bunăvoinţa ce poate veni din asemenea gesturi ostentative. Aceste fonduri erau şi mecanisme juridice prin care familiile bogate îşi puteau proteja averea de fragmentarea prescrisă de dreptul islamic privind moştenirea. În acest sens, respectivele fonduri le ofereau oamenilor avuţi oportunităţi similare celor oferite de instrumentele financiare de scutiri de taxe de astăzi.

Abu al-Qasim Ramisht a fost un asemenea om bogat – negustor, magnat şi binefăcător. Născut în provincia Fars, aflată în sud-vestul Iranului, pare să fi făcut avere prin comerţ şi transport maritim, mai ales prin portul Siraf. Un observator susţine chiar că Ramisht era unul dintre cei mai apreciaţi oameni din Siraf:

> Locuitorii lui sunt foarte bogaţi. Mi s-a povestit că unul dintre ei, fiindcă nu se simţea bine, şi-a făcut testamentul, iar o treime din averea lui, pe care o avea în bani lichizi, se ridica la un milion de monede din aur, fără a socoti capitalul pe care l-a pus la dispoziţie celor care au vrut să facă negoţ cu acele sume într-un parteneriat.
>
> Apoi este Ramisht, pe al cărui fiu, Musa, l-am cunoscut la Aden în anul 539 [1144-1145]. Acesta mi-a spus că farfuria de argint pe care o folosea, când a fost cântărită, s-a constatat că are în jur de o tonă. Musa este cel mai mic dintre fiii lui şi are cele mai puţine mărfuri. Ramisht însuşi are patru servitori şi despre fiecare dintre ei se spune că e mai bogat decât fiul lui, Musa. L-am cunoscut pe ‘Ali al-Nili, un om de la ţară, din al-Hilla, care e funcţionarul lui Ramisht, şi el mi-a povestit că la întoarcerea din China, cu douăzeci de ani în urmă, mărfurile lui valorau jumătate de milion de monede de aur. Dacă aceea e averea funcţionarului, care o fi cea a lui Ramisht? El a fost cel care a înlocuit jgheabul de argint al Kaabei cu unul din aur şi care a acoperit Kaaba cu ţesături chinezeşti, a căror valoare nici nu poate fi estimată. Pe scurt, n-am auzit de nici un negustor din ziua de azi care să-l fi egalat pe Ramisht ca avere sau ca prestigiu[128].

Cum a câştigat acest binefăcător atât de mulţi bani?

Pasajul nostru îl pune în legătură pe Ramisht, prin numele lui, cu oraşul Siraf, situat pe coasta de sud-est a Iranului. În prezent e o aşezare fără importanţă, cu circa 2.000 de locuitori, dar aceştia ocupă partea de est a unui oraş odinioară mare şi extrem de prosper, cu 200.000 sau chiar 300.000 de locuitori. Chiar dacă clima oraşului este cu totul neprimitoare (verile sunt extrem de toride şi cu foarte puţine precipitaţii), solul este sărac şi localitatea se înghesuie pe coastă între nişte coline abrupte, Siraful avea două avantaje foarte importante. Primul era un port bun, cu apă puţin adâncă. Al doilea era amplasarea fericită la mijlocul coastei Golfului Persic, ce funcţiona în Islamul timpuriu ca una dintre principalele artere pentru comerţul dinspre Oceanul Indian, care venea în porturile din sudul Irakului şi, în cazul Sirafului, din portul acestui oraş, cu ajutorul caravanelor, spre Firuzabad şi apoi Shiraz, până în Iran.

Din cauza ecologiei proaste şi poziţiei sale înghesuite, economia Sirafului depindea de comerţ, iar amplasarea în Golful Persic l-a făcut un nod al reţelei de rute şi porturi care importau mărfuri pentru pieţele din Basra, Bagdad şi Samarra – aloe, ambră, camfor, pietre preţioase, bambus, fildeş, abanos, lemn de santal, parfumuri, doctorii şi mirodenii (potrivit unui geograf din secolul al X-lea). Arheologia ne permite să ne facem o idee despre scara comerţului din secolul al IX-lea: ceramică arsă în cuptoarele chinezeşti din perioada Tang (618-907) s-a găsit nu numai la Siraf, ci şi mult mai departe, la Fustat (Egipt), Antiohia (Siria) şi în Irak, Iran, zona Golfului, Africa de Est, pe subcontinentul indian, în Sri Lanka şi Asia de

Sud-Est. Când pieţele irakiene erau sărace, Siraful prospera, situarea sa neverosimilă fiind transformată într-un mare centru comercial dinamic. Iată ce s-a întâmplat la începutul perioadei islamice: ceramica chineză a fost importată la Siraf încă din secolul al VIII-lea, iar portul şi oraşul au atins apogeul dezvoltării în secolele IX-X: conform unui geograf, Siraful era „punctul de intrare [pentru mărfuri din] China, în afară de Oman, depozitul pentru Fars şi Khorasan. Nicăieri altundeva în Islam nu am văzut case mai alese sau mai minunate, construite din lemn de tec şi cărămidă arsă, impunătoare, una singură costând peste 100.000 de monede din argint”[129].

Ramisht a fost un produs al acestei dinamici. Era negustor – transportator naval (iar astfel aproape cu siguranţă negustor-bancher), unul dintre cei pe care sursele vremii îi numeau în mod obişnuit *na-khuda*, termen folosit pentru a-i descrie pe oamenii de afaceri armatori ale căror corăbii comerciale făceau curse regulate în Oceanul Indian, alimentând reţele de schimburi comerciale care ajungeau tocmai până în China, în est, şi în Spania, în vest. Conform unor izvoare scrise, încă de la sfârşitul secolului al IX-lea în Canton existau colonii cu zeci de mii de negustori musulmani, creştini şi zoroastrieni. Într-o altă relatare, de la mijlocul secolului al X-lea, găsim povestea îmbogăţirii spectaculoase a unui negustor evreu pe nume Isaac, care a plecat din Oman spre India cu 200 de monede de aur în buzunar şi s-a întors după 30 de ani cu mărfuri evaluate la aproximativ trei milioane. O alta vorbeşte despre un pescar yemenit care a transformat o investiţie de jumătate de monedă de argint într-o avere de 100.000 de asemenea monede.

Pe lângă istorisirile de acest fel, avem şi documente scrise: dintr-un tezaur de peste 330.000 de foliouri, care au fost puse la păstrare în depozitul (*geniza*) unei sinagogi din partea veche a Cairoului (la sud de centrul oraşului de astăzi), avem circa 30.000 de documente scrise în ebraică şi arabă (de obicei, cu scriere ebraică). Studierea atentă a acestor documente arată că creditul şi parteneriatul erau frecvent folosite de negustorii din Marea Roşie şi Oceanul Indian, precum şi de oamenii de afaceri în general. După cum s-a exprimat un jurist din secolul al XI-lea, „în negoţ se obişnuieşte să se vândă pe credit" şi „negoţul este de două tipuri: local, în oraşul în care trăieşte omul, şi la mare distanţă, în alt oraş; iar un om, de unul singur, nu le poate face pe amândouă direct". Şi iată că Ramisht apare în tezaurul cu documente din *geniza*, care consemnează comerţul din Oceanul Indian cu o mare varietate de mărfuri, prelucrate sau manufacturate (de exemplu, textile, diverse tipuri de îmbrăcăminte, hârtie, produse de pielărie, diferite produse din ceramică, din argint şi din aur) şi neprelucrate sau în stare naturală: bunuri alimentare, chimicale, mirodenii (cel mai adesea piper, dar şi scorţişoară, nucşoară şi cuişoare), substanţe aromatice, metale şi lemn. Ramisht era cunoscut ca negustor de cupru.

Arheologia ne spune că un astfel de comerţ nu era neobişnuit. La sfârşitul anilor 1990, nişte pescari au descoperit epava unei corăbii din secolul al IX-lea în largul coastei de est a Sumatrei, de unde au recuperat câteva boluri şi ulcioare cu aspect chinezesc. Săpăturile ulterioare au arătat că toată încărcătura era de provenienţă chineză şi consta în mare parte din mărfuri angro, şi nu din produsele preţioase, uşoare (îndeosebi mirodenii şi substanţe aromatice) pe care le

asociem în general cu comerţul la mare distanţă din epoca preindustrială. Încărcătura includea boluri, ulcioare, căni şi altele asemenea, majoritatea arse în cuptoare din oraşul Changsha, situat pe malurile fluviului Xiang, în provincia Hunan din sud-estul Chinei. Includea şi ceramică din alte cuptoare chinezeşti, alături de nu mai puţin de zece tone de lingouri de plumb (ca balast ce putea fi vândut dacă preţul era bun), cazane de fontă, castroane din aliaj de aramă, pietre de moară, argintărie (boluri, linguri şi o butelcă) şi oglinzi. S-au mai găsit o sticluţă albastră, nişte greutăţi, zaruri făcute din os sau corn de animal şi o piatră pentru cerneală, pe care un scriitor chinez îşi va fi măcinat pigmentul pentru cerneală. Ne putem imagina că acesta era tipul de încărcătură pe care îl cumpăra şi îl vindea Ramisht.

Aşadar, Ramisht era exponentul unei anumite tipologii – negustorul umblat prin lume şi înstărit, iar arhiva ebraică ne dă mai multe exemple de asemenea evrei. Unul este Abraham ben Yiju, născut în oraşul tunisian al-Mahdiyya şi care trăia în oraşul indian al-Manjrur (Mangalore de astăzi, pe coasta Malabar din sud-estul Indiei), unde avea o fabrică de alamă. Apoi s-a mutat în Yemen şi mai târziu în Cairo, unde a încercat să-şi mărite o fiică cu un văr care se trăgea din Sicilia lui Roger al II-lea (vezi mai jos); cum e firea fiicelor, fata avea alte idei, astfel că încercarea nu a reuşit. Alţi negustori erau creştini, hinduşi şi zoroastrieni: corăbiile lor puteau să arate asemănător, pentru că aveau în comun rute, mărfuri şi dorinţa de profit. Diferiţi ca limbă, etnie şi religie, împărtăşeau acelaşi interes faţă de bogăţia pe care o putea genera comerţul la mare distanţă. Erau nişte capitalişti înainte să existe capitalismul.

20

Al-Idrisi, *cartograf cosmopolit* (1165)

Cum arată lumea noastră? Întrebarea e înşelător de simplă. Familiarizaţi cu imagini din satelit şi altele asemenea, ştim că este o sferă care se roteşte pe o orbită în spaţiu, iar pe această sferă se află mase de uscat despărţite de oceane. Aşa simplă cum e, această descriere complică deja mai multe chestiuni. Ce anume este un ocean? A spune mult mai mult înseamnă a folosi convenţii tot mai încărcate. Vorbim despre „continente”, de exemplu, fără să avem un acord cu privire la câte numărăm (patru, cinci, şase sau şapte). În mod similar, considerăm de la sine înţelese cele patru puncte cardinale, plasând ceea ce numim Arctica la nord şi Antarctica la sud, ştiind însă că acestea sunt simple convenţii. Aproape că nu mai trebuie spus că „Orientul Mijlociu” şi „Asia de Est” se află la „est” doar relativ.

Harta lumii pe care o avem în minte provine de obicei din versiuni ce derivă din proiecţia Mercator, care datează de la sfârşitul secolului al XVI-lea. Acest proiect de cartografiere are două trăsături dominante. Prima, care decurge dintr-o rigoare matematică folosită pentru a transpune suprafaţa unei sfere pe o pagină plană, este o deformare a întinderii continentelor,

deformarea fiind cu atât mai mare cu cât creşte distanţa faţă de Ecuator. Rezultă o Groenlandă enormă, aproximativ egală cu America de Sud ca întindere (deşi cea din urmă este de fapt de circa opt ori mai mare), şi o Europă supradimensionată. A doua caracteristică a proiecţiei Mercator este amplasarea acestei Europe supradimensionate în chiar centrul ei. Acesta este un efect al culturii, şi nu al geometriei. Pentru că Mercator era un olandez care trăia într-o lume cartografiată de europeni, harta lui avea logică din punct de vedere cultural: în definitiv, Europa era centrul din care exploratorii, comercianţii şi colonişti proiectau puterea europeană în lumea întreagă. Mai devreme, hărţile creştine ale lumii (*mappae mundi*) identificaseră Ierusalimul drept buricul pământului. „Tentaţia de a pune nu numai propria ţară în centrul hărţii, ci şi propriul popor în centrul istoriei pare să fie universală”[130].

Mercator aparţinea unei lungi tradiţii a cartografiei şi, aşa cum modul lui de a proiecta lumea spune ceva despre convenţiile pe care fie le-a moştenit, fie le-a instituit, aceeaşi afirmaţie este valabilă şi în cazul operei cartografilor musulmani. Nici un altul nu a fost mai important decât Abu ‘Abd Allah Muhammad al-Idrisi.

Al-Idrisi se trăgea din oraşul Sabta (Ceuta), aflat în extrema nordică a Marocului de astăzi. Născut în jurul anului 1100 într-o familie bogată, şi-a început educaţia la o vârstă fragedă, iar în anii adolescenţei şi-a propus să facă ce făceau de regulă cărturarii aspiranţi ambiţioşi (cum ar fi tânărul al-Tabari): a călătorit mult pentru a studia şi a ajuns de la Lisabona şi Córdoba, în vremea lui cel mai mare oraş din Europa şi unul dintre cele mai mari din lumea întreagă, în bazinul

mediteraneean şi până la Damasc. Ştim puţin despre începuturile maturităţii sale, dar de un lucru putem fi siguri: datorită unei combinaţii imposibil de cuantificat de experienţă, învăţătură şi reputaţie, renumele lui a ajuns la urechile lui Roger al II-lea (m. 1154), conducătorul normand al Siciliei.

Sicilia ajunsese sub stăpânire normandă în anii 1060 şi la începutul anilor 1070 (Palermo a ieşit de sub dominaţia musulmană în 1072), iar Roger al II-lea însuşi domnea din 1112, când îi urmase la tron tatălui său, la vârsta de 16 sau 17 ani. În prima zi de Crăciun a anului 1130 a fost încoronat rege al Siciliei. Pe cât de mult îşi dorea prestigiu Roger al II-lea, pe atât de pragmatic îi era stilul de a conduce. Deşi cei care au participat la încoronarea lui nu aveau cum să îşi dea seama, acest eveniment a inaugurat una dintre cele mai surprinzătoare perioade de fuziune culturală islamico-creştină din istoria consemnată, în care ceremonialul curţii, arhitectura şi administraţia au fost hibride, inspirate din tradiţii creştine, musulmane, arabe, greceşti şi latine. Un exemplu deosebit de frapant al acestei fuziuni este capela regală a lui Roger al II-lea de la Palermo, Cappella Palatina, care combină designul şi motive decorative ce pot fi identificate drept normande, bizantine şi islamice. Insulele par izolate, dar oceanele şi mările reuşesc cumva să îi ducă pe oameni – şi, odată cu ei, ideile, tradiţiile, designurile, mărfurile, microbii şi tehnologiile lor – pe distanţe care, în mod normal, le încetinesc sau le opresc deplasarea pe uscat. Al-Idrisi avea să facă parte din acest amestec sicilian: în jurul anului 1138, Roger al II-lea l-a invitat pe insulă şi i-a comandat o lucrare ce urma să se intituleze *Nuzhat al-Mushtaq fi ikhtiraq*

al-afaq (în traducere aproximativă, „Desfătarea celui care doreşte să călătorească până la capătul pământului”), cunoscută îndeobşte sub titlul mai simplu *Cartea lui Roger*.

Ca ilustrare a patronajului său generos şi a teritoriilor apropiate şi îndepărtate în care comercianţii sicilieni ar fi putut face negoţ şi schimburi, lucrarea lui al-Idrisi le-a adus lui Roger al II-lea şi curţii sale mediteraneene un statut înalt şi un instrument nepreţuit. Elaborată pe parcursul a circa şaisprezece ani (se spune că al-Idrisi i-ar fi prezentat-o lui Roger al II-lea, vorbitor de greacă, în 1154), *Cartea lui Roger* este una dintre cele mai măreţe lucrări de geografie scrise în această perioadă. Ea este deopotrivă o mărturie a cunoştinţelor geografice acumulate despre lumea antică şi cea islamică şi produsul bazinului mediteraneean al secolului al XII-lea, în centrul căruia se afla curtea islamico-creştină a lui Roger al II-lea. Dacă creştinii latini din secolul al XII-lea aveau doar idei vagi şi fanteziste despre lumea de dincolo de creştinătatea latină şi vecinii săi apropiaţi, această lucrare se bazează pe cunoştinţe geografice autentice, completate inevitabil de erori teoretice şi de distorsiunile şi libertăţile pe care şi le ia cultura. Ilustrând o lume preindustrială care se întinde de la Atlantic la Pacific, al-Idrisi descrie o imaginaţie geografică în mare parte pierdută, care anulează punctele cardinale şi divulgă presupoziţii pe care noi, modernii, le considerăm în general indiscutabile.

Imaginea emblematică din *Cartea lui Roger* este o hartă circulară a lumii, reprezentând o masă de uscat contiguă, înconjurată de ocean. Respectând convenţii cartografice islamice împământenite, nordul ei este ce considerăm astăzi sud. (Ceea ce se află „sus” ţine, bineînţeles, de convenţie. Cea

mai veche hartă care se păstrează a New England [1677] îi aparţine lui Jeff Foster şi este orientată spre vest, trădând o concepţie despre Lumea Nouă aşa cum se vedea din Europa. Într-o lucrare mai redusă scrisă de al-Idrisi ulterior, hărţile sunt orientate adesea spre est.) Perspectiva hărţii este amplă, de la Insulele Canare în vest la China în est. Oraşele de coastă sunt descrise cel mai amănunţit, fiind deseori incluse trăsături ale geografiei, ecologiei şi economiei locale. Al-Idrisi consemnează grădinile verzi ale oraşului său natal, Ceuta, precum şi tipurile de peşti şi recifele de corali, ambele resurse pentru comerţ. Evident, asemenea informaţii prezentau un interes aparte pentru negustori.

Aici merită remarcat ce apare pe hartă şi ce nu. Americile lipsesc, dar nu atât din cauză că aveau o populaţie rarefiată sau încă nu fuseseră „descoperite”; se pare că unii negustori întreprinzători făcuseră deja o serie de debarcări pe prelungirile lor nord-estice. Americile lipsesc pentru că rămâneau în afara unui sistem al comerţului, călătoriilor şi imaginaţiei dominat de Asia – şi aveau să rămână astfel până în secolul lui Mercator, când „Lumea Nouă” a început să-şi facă apariţia. (Prima hartă care identifică „America” drept un continent separat datează din primul deceniu al secolului al XVI-lea.) Moştenitor al tradiţiei ptolemeice de cartografiere şi, mai mult, client musulman al unui rege creştin, al-Idrisi a aşezat în mod firesc estul bazinului mediteraneean în centrul viziunii sale asupra lumii. Locul de onoare aparţine „Semilunii fertile”, Arabiei şi vestului Iranului: centrele islamului în perioada respectivă. Mecca domină Arabia, iar Sicilia domină Mediterana, depăşind exagerat în dimensiuni Sardinia, care de fapt e doar puţin mai mică.

Între timp, vestul şi nordul Europei sunt înghesuite într-o parte, poziţia lor periferică reflectându-le statutul periferic comparativ cu regiunile principale ale lumii, create de cele mai importante oraşe ale lumii, precum Cairo (în Egipt), Tabriz (în Iran), Beijing şi Hangzhou (în China) şi Vijayanagara (în India), care continuau, în secolele XIII-XIV, să-şi depăşească omoloagele din vestul Europei. Harta lui al-Idrisi – detaliată pentru bazinul Mediteranei, neclară pentru nordul Europei – le reflectă importanţa relativă: cea de-a doua rămânea înapoiată din punct de vedere cultural şi nu oferea lumii civilizate mai mult decât aventură, metale, blănuri şi sclavi. Şi cruciaţi, desigur: al-Idrisi s-a născut pe când se încheia aşa-numita Prima Cruciadă (în 1099); probabil că muncea asiduu la *Cartea lui Roger* în timpul „celei de-a Doua", care s-a sfârşit în 1149. Cruciadele îi aduseseră pe normanzi în Sicilia – şi pe al-Idrisi. Stătuleţe europene lăsate în urmă de cruciaţi au supravieţuit relativ puţin timp. Până la hegemonia europeană mai pătrunzătoare şi mai durabilă aveau să treacă încă nişte secole. Între timp, ideile călătoreau într-un arhipelag de state şi stătuleţe creştine din bazinul Mediteranei, diferite texte greceşti şi arabe fiind traduse în latină. Un agent al schimbului a fost filosoful şi eruditul Teodor al Mopsuestiei (m. înainte de 1250), care, lucrând în mai multe limbi, a avut o „carieră interculturală" ce a debutat în Siria şi Irakul (est-)creştine şi islamice şi s-a încheiat la curtea lui Frederic al II-lea (m. 1250), încoronat rege al Siciliei în copilărie şi împărat al Sfântului Imperiu Roman[131].

Materialul din *Cartea lui Roger* vine dintr-o mare varietate de surse, unele dintre cele scrise fiind culese în timpul călătoriilor autorului prin Europa şi Orientul Mijlociu; el

numeşte zece dintre ele. S-a folosit şi de surse de informaţie orală, inclusiv călători; se pare că informaţiile lui despre Britania au venit de la un marinar francez. „Aceasta este o insulă care seamănă cu un cap de struţ şi conţine oraşe înfloritoare, munţi semeţi, râuri line şi câmpii netede”, scrie al-Idrisi despre Insulele Britanice. „Este deosebit de roditoare. Locuitorii ei sunt viguroşi, hotărâţi şi prudenţi. Iarna acolo este lungă.”[132] Nu se spune mai nimic despre Londra, dar sunt elogiate oraşele Hastings şi Dover.

Materialul este organizat într-un mod pe care autorul l-a moştenit şi l-a transformat. Principala moştenire consta în cele şapte climate pe latitudine, care i-au aparţinut iniţial lui Ptolemeu din Alexandria (m. 168), a cărui *Geografie* din secolul al II-lea a supravieţuit colapsului cunoaşterii antice; al-Idrisi a avut acces la ea nu în greaca originală, ci într-o traducere în arabă. Lucrarea lui Ptolemeu reflectă soarta unei mari părţi din moştenirea clasică, ce a ajuns la gânditorii Iluminismului şi Renaşterii pentru că a fost transmisă, păstrată şi aprofundată de cărturarii musulmani de la curţile relativ prospere şi cosmopolite ale conducătorilor musulmani. Pe această schemă a diviziunilor pe latitudine a lui Ptolemeu, al-Idrisi a suprapus zece diviziuni pe longitudine, o organizare ce a generat şaptezeci de hărţi regionale incluse în *Cartea lui Roger*.

Ştim că al-Idrisi a început o ediţie în latină a cărţii sale, însă aceasta s-a pierdut, supravieţuind zece manuscrise ale versiunii arabe, care, dat fiind contextul ei sicilian, include în mod deloc surprinzător şi nişte cuvinte latine răzleţite. Începând cu mijlocul secolului al XII-lea, europenii au avut acces la lucrare, dar nu există dovezi că s-au obosit să o

citească până la începutul secolului al XIV-lea. Se pare că erau prea limitaţi ca să le trezească interesul. Dar, pe măsură ce au descoperit lumea, l-au descoperit şi pe al-Idrisi. Primele cărţi arabe tipărite cu litere mobile în Europa au apărut la sfârşitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea în Italia şi au fost texte religioase. (Primul Coran tipărit în Europa datează din 1530.) *Cartea lui Roger*, care a fost tipărită la Roma în 1592, se bucură de statutul de prima lucrare nonreligioasă publicată în Europa; la scurt timp după aceea, în 1619, a fost tradusă în latină. La secole după scrierea ei, încă mai conţinea informaţii noi pentru europeni.

21

Saladin, *erou anticruciat* (1193)

Până nu demult, istoria preotomană a Orientului Mijlociu şi istoria islamică nu au prezentat un interes semnificativ pentru europeni şi nord-americani. Cruciadele au fost singura excepţie reală, în special în Europa. Papa Urban al II-lea (m. 1099), Godefroi de Bouillon (m. 1100), Balduin I (m. 1118), Raymond de Poitiers (m. 1149), Renaud de Châtillon (m. 1187), Richard Inimă-de-Leu (m. 1199), Saladin (Salah al-Din) – rolurile lor pot fi celebrate sau deplânse, dar mulţi cititori vor şti că au fost personaje dintr-o dramă medievală în care creştinătatea a luptat cu Islamul. De fapt, cruciadele constituie acel foarte rar episod din istoria Orientului Mijlociu care a intrat în discursul mai larg, atât în Europa, cât şi în Orientul Mijlociu. Când musulmanii au vorbit despre „ocupanţii cruciaţi” sau când George W. Bush a numit „cruciadă” reacţia americanilor la atacurile din 11 septembrie 2001, metafora a rezonat. Cititorilor americani le sunt familiare „cruciadele” împotriva infracţionalităţii, drogurilor, terorismului şi a situaţiei oamenilor fără adăpost. Iar cititorilor sirieni şi irakieni le este familiară adoptarea de către naţionalişti a lui Saladin, anticruciatul prin excelenţă.

Faptul că un etnic kurd turcizat a putut fi transformat într-un erou arab – şi Nasser din Egipt, şi Hafez al-Assad din Siria şi l-au apropriat, iar Saddam Hussein s-a promovat ca un Saladin al vremii sale – spune ceva despre puterea discursurilor naţionaliste. Cu alte cuvinte, importanţa culturală şi politică a cruciadelor reflectă politica modernă, şi nu istoria precolonială, mai ales intruziunile coloniale şi militare nord-americane şi europene în Orientul Mijlociu. Pentru europenii care s-au lansat în misiunile lor coloniale, sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea au adus o veritabilă manie pentru cruciade, figuri ca Voltaire şi Walter Scott scriind despre Saladin. Abia la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, când aceste accidente generaseră reflecţii, Saladin a apărut în Orientul Mijlociu arab ca erou anticruciat.

Oricât de ciudat ar părea, la scara mare a istoriei islamice – cele 14 secole în care islamul s-a răspândit din Arabia dincolo de Atlantic, în Asia de Sud-Est şi mai departe – nu prea a contat faptul că creştinii latini au ocupat părţi mici din litoralul sirian (de multe ori, nu mai late de 80 de kilometri) timp de câteva generaţii. În definitiv, cruciadele au creat patru stătuleţe cu centrele la Edessa, Antiohia, Tripoli şi Ierusalim, dar pe termen lung acestea au fost un eşec politic şi militar: după nici un secol de stăpânire creştină, Ierusalimul a fost cucerit de Saladin la începutul toamnei anului 1187, iar un rest de regat a mai supravieţuit un secol. Până la sfârşitul secolului al XIII-lea, cruciadele au însemnat consumarea unor forţe militare şi politice, iar Outremer, denumirea ansamblului teritoriilor ocupate, o amintire. Cu excepţia unor castele într-adevăr spectaculoase şi a câtorva biserici şi

rămăşiţe ale unor comunităţi creştine, europenii au lăsat puţine urme în teritoriile pe care le-au stăpânit. În ce priveşte cunoaşterea şi cultura, au avut în mod cert puţin de oferit. După standardele Orientului Mijlociu, erau necivilizaţi şi grosolani; un observator din secolul al XII-lea, un sirian cult pe nume Usama ibn Munqidh (m. 1188), i-a asemănat cu nişte dobitoace: erau puternici şi se luptau destul de bine, dar în rest nu aveau calităţi. Asemenea păreri erau larg răspândite.

Schimbarea profundă şi durabilă avea loc altundeva. Cum centrul de greutate al lumii islamice se mutase spre est, evenimentele cu adevărat semnificative din secolele XII-XIII au avut loc în Iran şi Transoxiana: spre deosebire de cruciaţi, mongolii şi-au lăsat amprenta definitiv asupra Orientului Mijlociu. Astfel se explică de ce mongolii au devenit aproape imediat obiectul interesului febril şi anxietăţilor profunde ale scriitorilor musulmani, în timp ce termenul arab pentru „cruciade” este un neologism care apare numai în araba modernă. Sursele islamice medievale îi numesc „franci” pe aproape toţi europenii implicaţi în cruciade. Şi, comparativ cu înspăimântătorii mongoli, ale căror armate au cotropit organizări statale islamice vechi şi au răsturnat asumpţii adânc înrădăcinate cu privire la politică şi religie, francii au fost nişte jucători neimportanţi.

Mitul şi omul

A spune că cruciadele nu au generat frica sau anxietatea provocate de cuceririle şi stăpânirea mongole nu este echivalent cu afirmaţia că Saladin le-a fost necunoscut contemporanilor săi. Dimpotrivă, a fost un „preferat al istoricilor, dictatorilor şi altor creatori de mituri”[133], iar unele dintre acestea s-au născut în vremea lui. Victoriile au atras atenţia contemporanilor săi, iar el nu a avut în nici un caz reţineri în a se face cunoscut pe sine şi conducerea sa. Poveştile despre cavalerismul său au ajuns la curţile europene chiar înainte de moartea lui, în 1193. Inscripţiile de pe diverse construcţii au fost unul dintre canalele pe care le-a folosit pentru a se face cunoscut şi a-şi crea imaginea legendară: într-un exemplu din ultima parte a vieţii sale se prezintă, în termeni hiperbolici fără precedent, drept „reînsufleţitorul dinastiei comandantului credincioşilor (califul)”[134]. Scrisorile, proclamaţiile şi altele asemenea, alcătuite de secretarii şi purtătorii lui de cuvânt într-un registru retoric elevat, au fost un altfel de canal. Poeţii recitau versuri care îi celebrau victoriile, iar cărturarii îi aduceau elogii în proză. Usama ibn Munqidh, observatorul grosolăniei europenilor, a fost un asemenea client şi retorica lui rimată, care datează de la începutul anilor 1180, este destul de evidentă. Următoarele rânduri surprind ceva din stilul arab:

> Chematu-m-a la el solia, invitaţie de la al nostru domn, Victoriosul Rege, Salah al-Dunya wal-Din, Sultan al Islamului şi-al musulmanilor lege! Unificator al mărturisirii de credinţă cu-a sa lumină, subjugător al celor ce se-nchină Crucii prin puterea lui, purtătorul stindardului dreptăţii şi binelui. Cel care a reînviat dinastia Comandantului Credincioşilor, Abu al-Muzaffar Yusuf ibn Ayyub. Fie ca

> Domnul să-nfrumuseţeze Islamul şi pe musulmani cu-această rodire pe mai departe şi să le-aducă victorie prin ascuţimea sabiei şi viziunii lui aparte. Fie să-i cuprindă pe toţi în îmbrăţişarea ocrotitoare a umbrei sale, aşa cum El a purificat de murdărie ale harului izvoare şi să cuprindă tot pământul poruncile şi interdicţiile sale, înfigându-şi săbiile în gâtlejurile duşmanilor ca să fie conform voinţei sale[135].

În sfârşit, au mai fost biografiile detaliate. La moartea sa, unul dintre secretarii lui, un cărturar pe nume ‘Imad al-Din al-Isfahani (m. 1201), alcătuise deja o asemenea biografie, tot în proză rimată, care îi fusese citită lui Saladin însuşi sub formă de foileton. Mai fusese scrisă încă o biografie, poate încă din 1198, autorul acesteia fiind Ibn Shaddad (m. 1235), judecător oficial în armata lui Saladin şi, neoficial, confidentul apropiat al acestuia. Conform unui biograf modern al lui Saladin, Ibn Shaddad „poate că nu a avut un rol esenţial, dar nu a fost în nici un caz idolatrul amăgit al unui erou”[136]. Chiar şi aşa, după cum arată prologul, panegiricul este fără îndoială regula:

> Când am fost martor la faptele Domnului nostru, Sultanul al-Malik al-Nasir, unificatorul Islamului, nimicitorul închinătorilor la cruce, purtătorul de stindard al dreptăţii şi echităţii, Binele Lumii Acesteia şi al celei de Apoi, sultanul Islamului şi al musulmanilor, cel care a izbăvit Ierusalimul de politeişti, slujitorul celor Două Nobile Sanctuare [Mecca şi Medina], Abu al-Muzaffar Yusuf ibn Ayyub ibn Shadi (fie ca Dumnezeu să-i stropească locul de odihnă cu roua bunăvoinţei Sale şi să-i îngăduie să guste dulcea răsplată a credinţei în lăcaşul milostivirii Sale), am dat crezare poveştilor spuse de generaţiile de dinainte pe care improbabilitatea le-a declarat false[137].

Urmează apoi o foarte succintă descriere a naşterii lui Saladin (în 1137-1138) în Irak, fiul unui notabil, un comandant-guvernator aflat în serviciul lui Zangi (m. 1146), care a ajuns să domnească în nordul Siriei când confederaţia selgiucidă se fragmenta; ca urmare a transferului tatălui său în Siria,

Saladin a crescut la Baalbek (în Libanul de astăzi). Această sursă şi altele ne spun că în adolescenţă a intrat în slujba lui Nur al-Din (m. 1174), unul dintre fiii lui Zangi, care, în calitate de conducător al nordului Siriei, se afla la graniţa cu cruciaţii; până în anii 1160, Saladin era deja comandant de rang înalt în armatele acestuia, care se luptau acum cu francii pentru controlul asupra Egiptului; iar între 1169 şi 1171, Saladin nu numai că a preluat controlul asupra Egiptului ca vizir, dar a şi pus capăt califatului fatimid şiit de acolo. În locul acestuia avea să pună bazele a ceea ce istoricii numesc acum statul aiubid, dar care pe atunci, pentru scurt timp, a fost prezentat drept readucerea Egiptului sub controlul (pur convenţional) al califilor abbasizi din Bagdad.

Izvoarele ne spun că în această perioadă (sau cu puţin timp înainte, probabil în 1168) Saladin s-a hotărât să nu mai bea vin şi să se dedice unor obiective religioase. Se pot aduce argumente pentru o deşteptare religioasă autentică în anii 1170 şi 1180 – a supravieţuit la două tentative de asasinat şi unei boli grave –, dar nu vorbim doar despre o oarecare reinventare publică, prilejuită de poziţia dobândită deja şi de bogăţiile pe care le-ar fi dobândit în urma unui jihad cu cruciaţii. Evlavia şi frica de Dumnezeu pe care Ibn Shaddad le descrie drept caracterizându-l pe Saladin s-ar fi manifestat de la o vârstă mai fragedă.

Avem aşadar un nume (Yusuf, sau Iosif) şi tatăl acestuia (Ayyub, sau Iov) şi circumstanţe pe care serviciul militar loial în slujba celui mai puternic conducător al „Semilunii fertile” le-a făcut favorabile. Totuşi, „în afară de talentul la polo (moştenit de la tatăl său) şi de interesul faţă de studiul religiei, inspirat probabil de emularea admirativă a lui Nur al-Din, nu

se ştie nimic despre primii săi ani de viaţă”. Aşa scria H.A.R. Gibb, probabil ultima mare personalitate din *establishment*-ul orientalismului britanic[138]. La evaluarea făcută de Gibb copilăriei lui Saladin nu se poate adăuga mai nimic, din simplul motiv că tinereţea acestuia i-a interesat prea puţin pe primii săi biografi, oficiali sau neoficiali. Pentru ei, caracterul nu rezulta din experienţă şi nici din formare, ci reflecta calităţi înnăscute, în cazul unei personalităţi militare sau politice acestea fiind în general curajul, determinarea, evlavia şi generozitatea. Acesta e motivul pentru care Ibn Shaddad dedică mai puţin de o pagină educaţiei lui Saladin şi circa douăzeci de pagini inventarierii virtuţilor lui. „Generozitatea lui Saladin era prea evidentă pentru a trebui consemnată şi prea vestită pentru a trebui povestită”, îi spune Ibn Shaddad cititorului său – doar pentru a o consemna şi a o povesti totuşi[139].

Aici am putea face observaţia că biografii musulmani nu deţineau monopolul asupra acestui tip de biografie: şi europenii erau ocupaţi în secolul al XII-lea cu descrierea linguşitoare a eroilor cruciaţi. Un exemplu grăitor din tabăra latină este Guillaume din Tyr (m. cca 1190), contemporan apropiat al lui Ibn Shaddad, care a fost însărcinat să scrie o istorie a Ierusalimului de către regele acestuia, Amalric, şi care i-a făcut o reclamă exagerată lui Godefroi de Bouillon în termeni similari, descriindu-l drept „om religios, cu purtări blânde, cucernic şi cu frică de Dumnezeu. Era drept, ocolea răul, era demn de încredere şi de nădejde în faptele sale”[140].

Dintr-un alt punct de vedere, l-am putea depăşi pe Gibb. Se pare că Saladin a fost prefigurat de Nur al-Din. În persoana lui Nur al-Din găsim mai mult decât protectorul în serviciul

căruia avea să iasă în evidenţă Saladin (şi de care avea să se distanţeze în cele din urmă). De asemenea, găsim un oportunist cu talente aparte, care a adoptat un sunnism robust ca program care să-l legitimeze, în principal urmărind să intre în graţiile erudiţilor sunniţi, lansându-se în numeroase proiecte de construcţie (în special moschei, medrese, ziduri în jurul oraşelor şi spitale) şi declarând jihad aproape la fiecare pas. După cum arată o inscripţie din Alep, obiectul jihadului era acum recucerirea Ierusalimului, ce reprezenta nu numai punctul central al veneraţiei creştinilor şi evreilor, ci era şi locul în care se găseau simboluri islamice omoloage, mai ales moscheea Aqsa şi Cupola Stâncii, ambele situate pe Muntele Templului, cu vedere spre Biserica Sfântului Mormânt. Prin acest program de sunnism revitalizat, având în prim-plan un jihad cu scopul de a-i înfrânge pe cruciaţi şi de a unifica o Sirie mai mare, Nur al-Din a stabilit un model pe care Saladin, un subordonat preferat, avea să îl urmeze.

Readucând stăpânirea sunnită în Egipt, Saladin a împlinit ambiţiile protectorului său, însă nu şi pe ale sale. Campaniile din Palestina, Nubia şi Yemen au fost precursoarele unei confruntări cu Nur al-Din însuşi şi numai moartea acestuia, în 1174, i-a scutit pe cei doi de neplăcerile unui război direct. Saladin a reuşit să-şi organizeze o intrare paşnică şi triumfală în Damasc, pe care i l-a lăsat după scurt timp unui fiu, pentru a aduce şi alte părţi ale Siriei sub stăpânirea sa. O serie de armistiţii cu conducători musulmani şi ai cruciaţilor i-au permis să se dedice instaurării sale drept sultan al Siriei şi Egiptului, independent de califul abbasid din Bagdad şi loial (fireşte) acestuia. Pentru acest proiect a fost crucial patronajul public al sunnismului în Cairo şi Damasc, care aveau să

devină cele mai mari oraşe din statul aiubid, în special prin construirea unor medrese, acele instituţii de învăţământ care apăruseră în est datorită conducerii selgiucide. Conform unei relatări, la vremea morţii lui Saladin, în 1193, în Damasc existau circa treizeci de medrese; tot el a instituit prima medresă din Cairo, iar succesorii lui aveau să construiască nenumărate altele. Însă medresele au constituit doar una dintre cele câteva investiţii publice pe care le-a făcut ca protector al învăţăturii şi vieţii sunnite; altele au fost construirea şi reconstruirea unor moschei, adăposturi sufi şi spitale. În calitate de apărător al sunnismului, nu s-a abţinut de la a suprima opiniile deviante. Shihab al-Din al-Suhrawardi a fost un filosof care adera la o doctrină conform căreia profeţiile nu se încheiaseră odată cu Mahomed. Saladin a ordonat executarea lui la Alep, în 1191.

La începutul anilor 1180, imperialismul lui Saladin a intrat pe făgaşul care avea să creeze mituri. Momentul decisiv a fost cel în care a înfrânt armatele regatului Ierusalimului în bătălia de la Hattin (în nordul Israelului de astăzi), în iulie 1187, o înfrângere teribilă, care a făcut posibilă intrarea sa în Ierusalim în luna septembrie a aceluiaşi an. Evenimentul a prilejuit panegirice pentru realizarea lui Saladin: „Ai luat în stăpânire paradisuri palat cu palat când ai cucerit Siria cetate cu cetate [...]. Ai răsărit în bezna bătăliei precum luna când urcă încet pe cerul nopţii”[141]. Cruciaţii au fost puşi pe fugă; Ierusalimul a fost recucerit; a „treia” cruciadă avea să rupă din teritoriile pe care Saladin le redobândise cu greu (de exemplu, nu a mai recucerit portul Tyr), dar cu excepţia câtorva ani în timpul lui Frederic al II-lea de Hohenstaufen, Ierusalimul nu avea să mai cadă niciodată.

Şi în acest episod, ca în atât de multe altele din viaţa lui Saladin, cu cât analizăm, cu atât realizăm cum au funcţionat maşinaţiile. Din perspectiva celei de-a treia cruciade, decizia lui de a-i lăsa pe cruciaţi să plece nevătămaţi din Ierusalim pare să fi fost nechibzuită. Cu siguranţă nu era un laş: la Hattin se dovedise întru totul capabil să se asigure de executarea Templierilor şi Ospitalierilor, pe lângă alţii; l-a decapitat el însuşi pe Renaud de Châtillon. Dar, văzută din perspectiva lui – ca o oportunitate pentru manifestarea clemenţei conducătorului înţelept, inspirată, până la urmă, de milostenia lui Dumnezeu –, decizia a fost chiar inspirată, mai ales pentru că punea îndurarea musulmanilor într-un contrast atât de puternic cu cruzimea creştinilor şi vărsările de sânge. Când cruciaţii cuceriseră oraşul în 1099, fuseseră masacraţi mii de oameni.

Astfel, Saladin are o dublă identitate. Pe de o parte, exemplifică ambiţia răsplătită de declinul selgiucid târziu. Pe de altă parte, el este întruchiparea a ceva mult mai măreţ, rezistenţa musulmană împotriva conducerii nonmusulmane. Dacă cruciadele au fost un eşec politic şi militar care nu a avut un impact semnificativ, cu excepţia arhitecturii castelelor şi a altora asemenea, rămâne adevărat faptul că mişcarea cruciată şi regatele pe care le-a generat au jucat un rol important în politica regională a Egiptului, Palestinei, Siriei, Anatoliei şi nordului Irakului. Delimitând regate latine pe teritorii care se aflaseră sub suveranitate islamică timp de aproape şase secole, cruciaţii au creat un set de graniţe interne schimbătoare, care au avut efectul de a creşte temperatura ideologică a Orientului Mijlociu. Astfel se explică variabilitatea politicii din această perioadă, conducătorii

musulmani ba aliindu-se cu bizantinii şi cruciaţii, ba declarându-se împotriva acestora. Sub acest aspect, creştinii latini purtători ai războiului sfânt au contribuit la un proces care se derula deja: articularea sunnismului militant. Din acest punct de vedere, jihadul se datorează într-o anumită măsură cruciadei.

Între timp, efectele pe termen lung ale cruciadelor s-au simţit nu în Orientul Mijlociu, ci în Occidentul latin. Unul a constat în remodelarea şi adâncirea antipatiei europenilor faţă de musulmani şi Islam; indiferent de cauzele lor (şi au fost mai multe), cruciadele au fost raţionalizate drept încercări de a elibera Ierusalimul şi de a-i converti pe musulmanii „păgâni”. Un alt efect a fost creşterea accesibilităţii cunoaşterii elenistice şi islamice la care Europa nu ajunsese sau de care nu fusese interesată, dar care aveau acum să contribuie la revoluţiile ştiinţifice care au însoţit răspândirea hegemoniei comerciale şi politice europene. Roger Bacon (m. cca 1292) a înţeles că stăpânirea limbii arabe era crucială pentru progresul ştiinţei. Într-o anumită măsură datorită lui Saladin, musulmanii au câştigat bătălia cruciadelor, dar în cele din urmă au pierdut războiul mai lung pentru supremaţie politică şi culturală.

22

Ibn Rushd (Averroes), monoteist aristotelic (1198)

Astăzi, dacă exprimi critici la adresa unei ordini politice laice, eşti considerat conservator, iar dacă i te opui prin forţa armelor, eşti un reacţionar radical. Deşi aproape oriunde există conservatori, protestul radical împotriva secularismului este cel mai înverşunat şi cel mai militant în Orientul Mijlociu islamic. Conform acestei definiţii, creştinismul, iudaismul, budismul, sikhismul şi hinduismul îşi au propriii radicali, dar dintre cei care susţin modernitatea laică, militantul musulman – de pildă, Osama bin Laden sau Abu Bakr al-Baghdadi – este cel care a devenit sperietoarea, întruchiparea diavolească a împotrivirii atavice la una dintre doctrinele centrale ale modernităţii occidentale: circumscrierea şi privatizarea religiei. Pe lângă practicile ostentative ale violenţei gratuite, impunerea legilor islamice, acea repudiere publică a separării bisericii de stat, este cea care explică de ce citim atât de des că Islamul este „medieval”. Ibn Rushd ilustrează cât de superficială este de fapt această concepţie.

Iar acest lucru se datorează unei ironii frapante. În Europa şi în America de Nord, atitudinile normative faţă de ordinea

politică laică au devenit astfel numai pentru că radicali de o cu totul altă orientare – profund sceptici, raţionalişti şi cu o înclinaţie clară spre filosofie – s-au aplecat asupra unor tipuri de ortodoxie religioasă-politică în secolele XVII-XVIII şi au făcut eforturi să disloce religia din centrul ordinii politice. Aceste personalităţi ale Iluminismului au pus bazele intelectuale ale multor idei pe care le considerăm fireşti – concepţiile despre libertate, individ (şi drepturile individului), stat şi religie. Ironia este că ideile islamice „medievale" au constituit o parte importantă a matricei culturale care a dus la distrugerea ortodoxiilor religioase. Această contribuţie ne permite cel puţin să vedem că gândirea islamică, care nu e mai puţin bogată sau mai puţin variată decât proiectele intelectuale complexe demarate de creştini, evrei, budişti, hinduşi etc., poate la fel de bine să dea naştere la progresişti radicali şi la reacţionari.

Nu este vorba doar despre faptul că textele arabe şi islamice erau tentante pentru criticii deişti ai ortodoxiei creştine în perioada Iluminismului; John Locke (m. 1704), care a studiat arabă la Oxford, a fost chiar denunţat pentru „credinţă mahomedană"[142]. Genealogia unora dintre cei mai autentici critici radicali ai religiei poate fi urmărită în trecut până la tradiţia intelectuală islamică. Gânditorii din secolul al XVII-lea s-au inspirat dintr-o „erezie intelectuală subterană", după cum s-a exprimat un istoric al Iluminismului, care a atras oameni precum Spinoza (m. 1677) şi alţi critici înverşunaţi ai religiei *establishment*-ului[143]. Până unde înapoi în timp a călătorit această „erezie subterană"? Este posibil ca asemenea idei să se fi cristalizat pentru prima dată sub forma unei mişcări intelectuale şi culturale care reprezenta o reală

provocare la adresa Bisericii în secolul al XIII-lea. La începutul lunii martie 1277, episcopul Parisului, Étienne Tempier, a emis o condamnare a 219 (sau 220) de doctrine filosofice şi teologice. Edictul viza membri ai Facultăţii de Arte de la Universitatea din Paris şi venea după interdicţii anterioare, ultima fiind din 1270. Ţinta era predarea ideilor lui Aristotel, mai ales că opera acestuia ajunsese să fie răspândită de Siger din Brabant (m. cca 1280) şi Boetius din Dacia (1275), principalii „averroişti" ai zilei.

Pentru averroişti, Ibn Rushd era un aristotelician radical, care adopta argumentaţii şi susţinea doctrine (de exemplu, eternitatea lumii şi nemurirea colectivă, şi nu cea individuală) incompatibile cu religia revelată. De fapt, cât de fideli erau averroiştii gândirii lui Ibn Rushd? A fost Ibn Rushd un averroist, după cum se întreabă autorul unui articol recent[144]? „Tot ce ştiu e că nu sunt marxist" – iată cuvintele lui Marx însuşi, după cum relatează Engels, contemporanul şi colaboratorul lui, că ar fi spus acesta[145]. Schiţarea unui răspuns presupune schiţarea realizărilor lui Ibn Rushd înainte să devină Averroes.

Peninsula Iberică în secolul al XII-lea

Ibn Rushd s-a născut în oraşul Córdoba din sudul Peninsulei Iberice, în 1126, într-o familie de distinşi jurişti, în principal adepţi ai şcolii de jurisprudenţă malikite, ramura dominantă a gândirii juridice în vestul lumii islamice. Atât

tatăl, cât şi bunicul lui Ibn Rushd, care a murit la câteva luni după naşterea acestuia, fuseseră judecători, iar el şi-a dobândit o parte din educaţie studiind alături de tatăl său. În tradiţia arabo-islamică, Ibn Rushd este numit adesea „Nepotul”, un supranume care îl deosebeşte de bunicul său cu acelaşi nume, şi acesta un jurist eminent şi autorul unei culegeri de soluţii juridice (*fatwa*). Despre formarea sa intelectuală şi începuturile maturităţii sale nu se pot spune multe, doar numele unora dintre învăţătorii săi şi textele pe care le-a studiat sub îndrumarea lor; un asemenea text a fost *Muwatta*, o influentă culegere de tradiţii referitoare la Profet alcătuită de Malik ibn Anas (m. 795), eponimul şcolii malikite. Doar o singură dată de la începuturile vieţii sale pare certă: 1153, în care a petrecut o vreme la Marrakech. Evident este însă că şi-a completat educaţia tradiţională cu o înclinaţie pentru ştiinţele raţionale, inclusiv medicina; în acest sens, poate fi comparat cu al-Razi (vezi mai sus). Descendent al unei familii foarte respectate, dispunea de mijloacele necesare pentru a dobândi cea mai bună educaţie pe care şi-o putea dori pe atunci un filosof.

L-a avantajat şi spiritul vremii. Atmosfera intelectuală din Spania islamică era prielnică pentru mai multe orientări ale gândirii juridice şi mistice, dar, deşi exemplele lui al-Biruni şi Rashid al-Din ilustrează receptarea cu entuziasm a filosofiei şi ştiinţelor exacte la curţile din est dornice să-şi propage cosmopolitismul, cultura politică din vest fusese mai puţin primitoare faţă de raţionalism. După cum a formulat unul dintre contemporanii lui Ibn Rushd:

> Toate ramurile cunoaşterii sunt teme de interes şi importanţă pentru ei [cărturarii], cu excepţia filosofiei şi astronomiei. Ambele prezintă un mare

> interes pentru elite, dar pe aceste teme nu se poate întreprinde nici un studiu în mod deschis, din cauza temerii faţă de oamenii de rând. Ori de câte ori se spune „Cutare ţine prelegeri de filosofie” sau „El studiază astronomia”, oamenii de rând îl înfierează drept eretic fără Dumnezeu şi nu mai scapă de numele ăsta până în ceasul morţii. Iar dacă lasă să-i scape o afirmaţie suspectă, îl lapidează sau îi dau foc cărţilor sale chiar înainte să intre cazul lui în atenţia autorităţilor. Conducătorul ar putea să-l condamne la moarte numai ca să intre în graţiile norodului[146].

Un moment de cotitură în cariera lui Ibn Rushd a survenit în 1169, când i-a fost prezentat lui Abu Ya‘qub Yusuf (1163-1184), califul statului almohad. Almohazii preluaseră puterea în Africa de Nord în anii 1120, iar începând de la mijlocul anilor 1140 îşi extinseseră treptat conducerea în sudul Peninsulei Iberice, îndepărtându-i pe Almoravizi. Ca în cazul acestora, puterea militară a Almohazilor deriva de la triburile berbere din Africa de Nord. Dar asemănările se opresc în linii mari aici. Cultura religioasă-politică almoravidă tindea spre un legalism conservator asociat cu şcoala juridică malikită; uneori, opoziţia *establishment*-ului malikit faţă de sufism şi teologia raţionalistă era în mod clar militantă, ca atunci când s-a dat foc lucrărilor lui al-Ghazali.

Prin contrast, Almohazii propovăduiau un raţionalism revoluţionar şi îl susţineau pe al-Ghazali. De asemenea, ofereau protecţie teologilor şi filosofilor, între cei din urmă numărându-se Ibn Tufayl (m. 1185), autorul unei povestiri alegorice care ilustrează, prin persoana unui autodidact care creşte pe o insulă pustie, natura în esenţă raţională a omului, un teist care gândeşte cu totul independent de vreo scriptură revelată. (Este posibil ca *Robinson Crusoe* de Defoe să fi fost inspirat după *Hayy ibn Yaqzan* de Ibn Tufayl, care a fost tradus în latină şi olandeză şi a avut o mare influenţă în Europa.)

Aflăm că Ibn Tufayl, el însuşi beneficiarul unor favoruri din partea Almohazilor, i l-a prezentat pe Ibn Rushd lui Abu Yaqub Yusuf.

Protecţia Almohazilor s-a dovedit decisivă. Lui Ibn Rushd i s-au oferit mai multe mandate de judecător; primul, la Sevilla, a venit în 1169, iar ultimul, de judecător-şef la Córdoba, a venit puţin după 1180 – şi bunicul, şi tatăl lui (1137-1145) ocupaseră această funcţie. De asemenea, în 1182 l-a înlocuit pe Ibn Tufayl ca medic al curţii. Pe lângă faptul că i-a adus statutul şi mijloacele materiale aferente unor asemenea posturi excelente, protecţia almohadă a susţinut, inclusiv financiar, proiectul intelectual al lui Ibn Rushd: i-a asigurat acestuia avantaje şi beneficii, iar el a răsplătit investiţia scriind pe un ton politic favorabil dinastiei almohade – „stăpânirea sublimă", cum se exprimă el la un moment dat[147] – şi realizând o serie de comentarii asupra principalelor opere ale lui Aristotel. O sursă consemnează descrierea la persoana întâi de către Ibn Rushd din comanda respectivă, care avea să fie un moment de referinţă în istoria intelectuală a Europei.

> Când m-am înfăţişat califului, Abu Yaqub, l-am găsit singur cu Abu Bakr Ibn Tufayl. Abu Bakr a început prin a mă lăuda, pomenindu-mi familia şi strămoşii şi incluzând cu generozitate în expunere înfăptuiri mai presus de meritele mele reale. Primul lucru pe care mi l-a spus, după ce a vrut să-mi ştie numele, ca şi numele tatălui meu şi genealogia mea, a fost: „Ce părere ai despre ceruri?" – referindu-se la concepţiile filosofilor. „Sunt veşnice sau create?" M-au cuprins confuzia şi frica şi am început să-mi caut scuze şi să neg că m-am preocupat vreodată de învăţături filosofice, căci nu ştiam ce-i spusese Ibn Tufayl despre asta. Dar califul mi-a înţeles frica şi confuzia şi, întorcându-se spre Ibn Tufayl, a început să vorbească despre întrebarea pe care mi-o adresase, amintind ce spuseseră Aristotel, Platon şi toţi filosofii, precum şi obiecţiile gânditorilor musulmani împotriva lor [...].

> Abu Bakr Ibn Tufayl m-a chemat într-o zi la el şi mi-a spus: „Astăzi l-am auzit pe calif plângându-se cât de dificilă este exprimarea lui Aristotel şi a tălmăcitorilor lui şi menţionând obscuritatea scopurilor lui, spunând: «Dacă ar aborda cineva aceste cărţi, le-ar rezuma şi ar expune ce urmăresc ele, după ce le va fi înţeles în amănunt, oamenilor le-ar fi mai uşor să le priceapă». Aşadar, dacă ai în tine putere din belşug pentru această sarcină, îndeplineşte-o [...]". Asta a fost ceea ce m-a determinat să fac rezumatul cărţilor filosofului, Aristotel[148].

Există o anumită viclenie în această relatare prea precisă, care ne-ar putea aminti de al-Ghazali; chiar şi aşa, ea surprinde ceva autentic.

Bineînţeles, protectoratul nu vine fără riscuri. Când protecţia almohadă a dispărut, Ibn Rushd nu a mai fost izolat de atmosfera intelectuală generală. Acest lucru s-a întâmplat cu puţin timp înainte să moară, când succesorul lui Abu Ya'qub Yusuf a interzis filosofia şi multe dintre ştiinţe şi a ordonat arderea cărţilor de Ibn Rushd, pe care l-a exilat. Se poate spune că textele fundamentale ale filosofiei andaluze au fost concepute în umbra puterii, deşi *establishment*-ul malikit a rămas ostil[149]. Asemenea dificultăţi i-au mărit celebritatea lui Ibn Rushd în rândul islamofililor Iluminismului, care îl considerau „omul care a găsit curajul de a combate de unul singur bigotismul, credulitatea şi prostia vremii sale"[150]. A murit în 1198, după o scurtă reabilitare la Marrakech, capitala califatului almohad.

Raţiune şi religie

Corpusul operelor lui Ibn Rushd se împarte cu uşurinţă în două jumătăţi, de compoziţie şi de comentarii. Împărţirea este facilă, pentru că obscuritatea, dificultatea şi fecunditatea textelor vizate de Ibn Rushd, principalele opere ale lui Aristotel, lăsau loc pentru – chiar impuneau – elaborarea şi sistematizarea unor sisteme de gândire distinctive. Situaţia este complicată şi mai mult de faptul că Ibn Rushd şi-a exprimat diferit concepţiile în funcţie de public.

Printre lucrările de compoziţie se numără o respingere a *Combaterii filosofilor* de al-Ghazali, intitulată în mod adecvat *Combaterea combaterii* (*Tahafut al-tahafut*); *Cuvânt hotărâtor privind stabilirea legăturii dintre legea revelată şi filosofie* (*Fasl al-maqal fima bayna al-sharia wa al-hikma min al-ittisal*); şi *Începutul celui care raţionează independent şi sfârşitul celui care îşi pune singur limite* (*Bidayat al-mujtahid wa nihayat al-muqtasid*). A scris şi pe diferite alte teme, nu în ultimul rând despre medicină. Între comentariile lui Ibn Rushd se numără trei serii, *Micul comentariu*, *Comentariul mediu* şi *Marele comentariu* (despre Aristotel) şi un comentariu la *Republica* lui Platon. *Micul comentariu*, considerat în general o operă timpurie, rezumă doctrine aristotelice, iar *Comentariul mediu* parafrazează texte ale lui Aristotel. *Marele comentariu* reproduce traduceri în arabă ale textelor greceşti şi le supune unor discuţii şi dezvoltări atente. Multe dintre operele sale au fost finalizate la sfârşitul anilor 1170 şi în anii 1180. Este posibil ca la *Combaterea combaterii* să fi lucrat mai multe decenii.

Proiectul intelectual pe care se sprijină o mare parte dintre scrierile sale este un angajament hermeneutic faţă de texte şi principii fundamentale. Într-o cultură religioasă-politică a cărei indiferenţă faţă de filosofie şi raţionalism se putea transforma cu uşurinţă în război, el a trecut în ofensivă, argumentând că legea revelată nu doar permitea filosofia, ci chiar o făcea *obligatorie*. Raţionamentul, expus în *Cuvânt hotărâtor*, începe prin citarea unor pasaje din Coran.

> Revelaţia ne cheamă să cugetăm asupra lucrurilor existente făcând uz de intelect şi ne cere să le cunoaştem prin acest mijloc. Aceasta reiese din mai multe versete din Cartea lui Dumnezeu – fie El binecuvântat şi înălţat. De pildă, spusa: „Trageţi o învăţătură de aici, o, voi cei dăruiţi cu vedere!" (Coran, LIX, 2) este un enunţ cu caracter obligatoriu privind folosirea silogismului raţional sau a celui raţional şi juridic deopotrivă; sau ca spusa Preaînaltului: „Ei nu au văzut oare împărăţia cerurilor şi a pământului şi tot ceea ce Dumnezeu a creat?" (Coran, VII, 185), acesta este un enunţ cu caracter de îndemn asupra cercetării tuturor lucrurilor existente[151].

Dumnezeu le cere oamenilor să-i înţeleagă creaţia şi, întrucât înţelegerea presupune raţionament şi inferenţă, căutarea cunoaşterii supreme presupune instrumentele investigaţiei filosofice. Nu este suficient, insistă el, să afirmăm că raţionamentul intelectual de acest tip este o „inovaţie blamabilă" pe temeiul că primii musulmani nu l-au practicat. Dejucând planurile adversarilor săi legalişti şi teologici, răspunde caustic că, „de altfel, studiul silogismului juridic şi al felurilor sale a fost conceput după prima perioadă a islamului şi nimeni nu a fost, atunci, de părere că ar fi o inovaţie blamabilă; trebuie să avem aceeaşi părere şi faţă de studierea silogismului raţional"[152]. (După cum vom vedea, o asemenea

perspectivă nu a fost împărtăşită de cei precum Ibn Taymiyya.)

Aceasta nu înseamnă că „silogismul juridic” este în concordanţă cu filosofia. Ibn Rushd identifică trei categorii de „căi de ajungere la adevăr”: retorică, dialectică şi demonstrativă, fiecare fiind caracterizată de tipuri de argumentaţie diferite. Pentru el, „demonstraţie” înseamnă utilizarea disciplinată a silogismelor după principii incontestabile, astfel încât să se genereze adevăruri certe. Demonstraţia, susţine el, este practicată numai de filosofi, care ajung la fericirea adevăratei cunoaşteri pentru ei înşişi şi le oferă îndrumare tuturor celor care nu ştiu să-i folosească metodele sau concluziile. Există aici un iz de elitism intelectual, un elitism care vine din „firea” variabilă a fiinţelor omeneşti (adică din capacităţile lor intelectuale înnăscute), precum şi din nivelurile de educaţie diferite.

Suveranitatea demonstraţiei este afirmată clar într-o formulare a lui Ibn Rushd deseori citată despre relaţia dintre concluziile acesteia şi legea revelată:

> Noi afirmăm cu tărie că ori de câte ori apare o contradicţie între rezultatul unei demonstraţii şi sensul vădit al unui enunţ din textele revelate, atunci acest enunţ este susceptibil de a fi interpretat după regulile interpretării figurilor de stil din limba arabă. Aceasta este o problemă asupra căreia nici un musulman nu se îndoieşte şi asupra căreia nici un credincios nu şovăie. Atunci cât de mare este certitudinea că ea este adevărată a celui care a fost prins de această idee şi a încercat-o, străduindu-se să împace cunoaşterea raţională cu cunoaşterea transmisă! Noi venim şi spunem chiar mai mult decât atât: nu există enunţ din textele revelate al cărui sens vădit să fie în contradicţie cu rezultatele demonstraţiei, fără a putea găsi, după ce au fost bine analizate toate enunţurile cuprinse în ele, un alt enunţ care să nu confirme interpretarea sau să fie destul de aproape de aceasta[153].

Coranul (şi, prin extensie, toate scripturile) îşi convinge cititorul sau ascultătorul prin retorică, dar suveranitatea raţiunii, folosită cu forţă maximă prin demonstraţie logică, este mai presus de retorică.

Un exemplu poate fi găsit în chestiunea creării lumii, care este descrisă în Biblie (şi în Coran). Începând din secolul al X-lea, ea devenise un subiect de controversă între filosofi şi teologi. Filosofii, apelând în argumentarea lor la daturile aristotelice ale mişcării, materiei şi timpului, susţineau de regulă că lumea este veşnică (există unele excepţii); teologii, invocând scripturile, susţineau că a fost creată de Dumnezeu într-un moment anume. Controversa se regăseşte frecvent în *Combaterea* (şi deci în *Combaterea combaterii*), precum şi în condamnările pronunţate la Paris în 1270 şi 1277. În mai multe texte şi pe mai multe căi, Ibn Rushd argumentează răbdător că aceste două poziţii sunt de fapt compatibile. „Folosirea termenilor «creaţie în timp» şi «veşnicie» este o inovaţie a religiei şi o sursă de mare nedumerire, care corupe credinţele oamenilor de rând şi mai cu seamă ale teologilor dintre ei”[154]. Limbajul a devenit o piedică în calea înţelegerii. Conform perspectivei lui, termenii gândirii filosofice – din nou, mişcare, materie şi timp – pot fi conciliaţi cu limbajul scripturilor (de exemplu, „creaţie”).

Moştenirea

Ca filosof care a activat într-un cadru intelectual alcătuit din fizica şi metafizica greceşti, pe de o parte, şi tradiţii scripturale islamice, pe de altă parte, Ibn Rushd s-a întâlnit cu mult înaintea gânditorilor creştini cu ciocnirea dintre adevărurile generate de demonstraţia bazată pe logică şi dogmele furnizate de revelaţia divină. În mod clar, a optat pentru cele dintâi. Acel Ibn Rushd care a fost tradus în latină a fost în principal (deşi nu exclusiv) comentatorul lui Aristotel şi acest lucru explică de ce în literatura latină este numit adesea „Comentatorul”. De asemenea, *Combaterea combaterii* a fost tradusă în latină până în 1328. Trăind şi activând într-una dintre zonele de la frontiera vestică a lumii islamice care se contracta în faţa presiunilor creştine, Ibn Rushd urma să aibă un impact mai mare asupra fenomenului european al scolasticismului creştin decât asupra gândirii islamice de mai târziu. Acolo, opera lui Ibn Sina a avut o posteritate mai productivă.

Ideile filosofice arabe au început să pătrundă în latină în secolul al XI-lea, dar un proiect de traducere sistematic a demarat în a doua jumătate a secolului al XII-lea, în special în Spania (la Toledo) şi în Sicilia. În decurs de o generaţie după moartea lui Ibn Rushd, în 1198, mai multe dintre scrierile sale circulau în latină la Paris, iar la mijlocul secolului al XIII-lea Aristotel devenise lectură obligatorie – literalmente – pentru cei care studiau filosofia acolo. (Prin traduceri în ebraică, a avut o influenţă decisivă şi asupra filosofiei ebraice medievale.) Între timp, în vestul Europei pătrunseseră manuscrise greceşti ale operelor lui Aristotel, însă realizările

lui Ibn Rushd nu erau minimalizate: el a naturalizat gândirea greacă într-o perspectivă monoteistă asupra lumii.

Ulterior, averroişti nu erau numai la Paris, în Spania şi în Italia, ci şi în centrul şi estul Europei, din secolul al XIII-lea până în secolul al XVI-lea. Aşadar, putem vorbi despre două tipuri de averroism: unul care descrie munca depusă de latinii care i-au citit şi i-au utilizat comentariile şi un altul care descrie un set de afirmaţii şi controverse ce au doar o legătură indirectă cu opera lui propriu-zisă. Printre cele mai discordante se număra cea potrivit căreia Ibn Rushd respinsese religia revelată; printre cele mai moderate, cea potrivit căreia el adoptase doctrina „dublului adevăr", care susţinea că religia şi filosofia generau adevăruri separate (şi nu incompatibile). Asemenea perspective au numeroşi adepţi astăzi: ideea „domeniilor de autoritate care nu se suprapun" a lui Stephen J. Gould este o versiune a „dublului adevăr". Însă Ibn Rushd a luat religia prea în serios în ambele cazuri. „Un adevăr nu contrazice un adevăr", a scris el.

Partea a IV-a

Perturbări şi integrare

1250-1525

Potrivit lui Matthew Paris (m. 1259), călugăr benedictin, istoric şi ilustrator care a scris la St Albans (în apropiere de Londra), în 1238 piaţa a fost suprasaturată de hering. Căci:

> Locuitorii din Gothland şi Friesland [Ţările Baltice şi Olanda], temându-se de atacurile lor, nu au venit aşa cum le era obiceiul la Yarmouth, în Anglia, la vremea pescuitului de hering, de unde îşi luau de obicei corăbiile lor încărcătura (de hering, pentru export); şi ca urmare a acestui lucru, heringul a fost socotit în acel an fără valoare, din cauza abundenţei lui[155].

Pe comercianţi i-a ţinut în porturile lor teama de mongoli – cu capetele mari, mâncători de carne crudă (poate chiar şi de om), „necuviincioşi şi neînduplecaţi”, conform zvonurilor panicate consemnate de autor. Nu conta că bătăliile din 1237-1238 aveau loc la peste 1.600 de kilometri distanţă, cele mai apropiate fiind în Caucaz şi în sudul Rusiei şi în Ucraina de astăzi. Kievul avea să cadă abia în 1240, iar mongolii au ajuns pe teritoriul actualei Polonii abia la începutul anilor 1240. Primele semne ale infamei lor ideologii de mai târziu, de cucerire a lumii, par să fi apărut tot în anii 1240. La acea vreme era fără îndoială clar ce urmăreau mongolii. Un exemplu este unul dintre mesajele lor, transmis de un sol franciscan papei, Inocenţiu al IV-lea, în 1247: „Cu puterea lui Dumnezeu, toate pământurile, de unde răsare soarele până unde apune, au intrat sub stăpânirea noastră [...]. Tu, în persoană, în fruntea regilor mărunţi, trebuie să vii cu toţi ca

unul, cu acelaşi gând, să vă supuneţi nouă”[156]. Musulmanii au avut parte de acelaşi tratament umilitor. În 1269, hanul mongol Abaqa (1265-1282) i-a scris sultanului Baibars (1260-1277), conducătorul mameluc al Egiptului:

> Când regele Abaqa a pornit de la răsărit, a cucerit întreaga lume. Oricine i s-a opus a fost ucis. Dacă urci în cer sau cobori în pământ, nu vei fi scăpa de noi. Cel mai bine este să faci pace cu noi. Eşti un mameluc [adică un simplu sclav] care a fost cumpărat la Sivas [în centrul Anatoliei]. Cine eşti tu, să te ridici împotriva regilor pământului?[157]

Deşi mesajele clare ale unei ideologii de cucerire a lumii au apărut după 1238, nu trebuie să-i învinovăţim pe negustorii timoraţi ai lui Matthew Paris; după cum ştim cu toţii, fricile pot fi disproporţionate comparativ cu ameninţarea, mai ales atunci când oamenii se simt terorizaţi. Şi, fără îndoială, mongolii terorizau. „Arcaşi fără seamăn, au din abundenţă turme, cirezi şi rase de cai”, le spune Paris cititorilor săi latini; „sunt foarte numeroşi şi se crede că au fost trimişi asupra omenirii ca o molimă”[158].

Mongolii erau într-adevăr numeroşi, mai ales pentru că în armatele lor se înrolau triburi nonmongole (în principal turcice), dar eficienţa lor semnificativă venea dintr-o combinaţie de mare strategie şi tactică pe câmpul de luptă, ambele bazate pe disciplină. Pe câmpul de luptă, această disciplină concentra capacitatea armamentului (în principal arcuri cu săgeţi, dar şi bâte, lănci şi alte arme mici) pentru un efect maxim. Viteza cu care călăreau era deosebit de importantă: arcaşii călare dădeau atacuri deconcertante, schimbând mai mulţi cai (probabil fiecare câte cinci), îşi mânau caii mici şi iuţi în valuri coordonate şi lansau val după

val de săgeţi. Şi-au format tactica şi tehnologiile de asediu pe parcursul primelor cuceriri, în stepă neexistând oraşe împrejmuite de ziduri. Mongolii au distrus fortificaţiile şi zidurile pe care le-au întâlnit în Iran, Irak şi Siria cu ajutorul aptitudinilor şi echipamentelor asigurate de 1.000 de familii de chinezi care manevrau catapulte[159]. Oraşele care capitulau paşnic aveau de obicei o soartă mult mai bună decât cele care opuneau rezistenţă, însă uneori mongolii se răzbunau şi terorizau gratuit. În 1238, populaţia unui oraş mare din sudul Rusiei a fost măcelărită la întâmplare pentru că în bătălie fuseseră ucişi câţiva mongoli notabili. Asemenea veşti ajungeau până departe şi relatările despre infamiile mongolilor – bărbaţii combatanţi erau adesea măcelăriţi în masă, iar meşteşugarii şi multe femei erau luaţi sclavi – s-au răspândit pe măsură ce mongolii au înaintat în estul Europei, în anii 1240.

Şocul e greu de exagerat. Temugin („fierar”, viitorul Ginghis-Han, m. 1227) adunase şi organizase triburi vorbitoare de mongolă şi de turcă într-o maşinărie de război realmente fără precedent în istoria omenirii. Populaţia stepelor aspre din centrul Asiei era foarte mică în comparaţie cu cea din zonele învecinate, cu aşezări permanente – poate mai puţin de un milion –, dar charisma lui Temugin, calităţile sale de conducător şi capacitatea de organizare au transformat luptătorii nomazi care se mişcau rapid şi erau foarte abili în armate disciplinate care au copleşit statele cu aşezări permanente atât în vestul chinez, cât şi în estul islamic. Geniul lui aparte consta în transformarea unor nomazi dezbinaţi în suite loiale familiei sale, asigurându-se că prăzile dobândite prin cuceriri erau împărţite soldaţilor.

Relatările despre naşterea şi tinereţea lui ţin de legendă şi mit, dar nici succesiunea şi nici importanţa realizărilor sale la maturitate nu pot fi puse la îndoială. După circa trei decenii de lupte în stepă, în 1206 Temugin a convocat o mare adunare, şi-a luat numele Ginghis şi s-a autoproclamat conducătorul (hanul) popoarelor nomade. Avea la dispoziţie o forţă de 95.000 de luptători, organizaţi sistematic în unităţi de câteva mii.

Deşi centrul de greutate mongol s-a aflat întotdeauna în estul eurasiatic, teritoriile islamice au fost prinse şi ele în vârtejul mongol. Până în 1219, după ce dobândise controlul asupra stepei şi subordonase nordul Chinei, Ginghis s-a orientat spre vest, spre graniţele teritoriilor islamice dominate pe atunci de o dinastie cunoscută drept a Khwarizmienilor. Doi ani mai târziu, Bamianul (în Afganistanul de astăzi) căzuse şi întreaga lui populaţie fusese trecută prin sabie, aparent pentru a se răzbuna moartea unui nepot favorit în timpul asediului. Până în 1223, Khwarizmienii fuseseră alungaţi, astfel că estul Iranului a trecut sub controlul lui Ginghis. Înaintarea mongolilor în Orientul Mijlociu islamic, susţinută de luptători nonmongoli, a continuat după moartea lui Ginghis, în 1227: în 1243 au fost înfrânţi selgiucizii din Anatolia şi chiar Bagdadul a căzut în 1258, cucerit de Hulagu, unul dintre nepoţii lui. Musulmanii se obişnuiseră cu instabilitatea politică şi violenţa, dar aceste evenimente erau de un cu totul alt tip: Bagdadul a fost prădat, aparent cu preţul a zeci de mii de vieţi. Aproape toată lumea a fost şocată de execuţia califului însuşi. Descendenţa de 500 de ani a califilor abbasizi se stinsese; capitala simbolică a lumii islamice căzuse sub stăpânirea nonmusulmanilor. Înaintarea s-a oprit în cele

din urmă în 1260, când armatele mongole au fost înfrânte în Siria de mameluci, noii conducători ai Egiptului.

Astfel, în decurs de trei decenii, Ginghis-Han se transformase din conducătorul „poporului iurtelor” într-un cuceritor al lumii, cuceririle şi statul lui fiind legitimate printr-un „Mandat al Cerului”[160]. La moartea lui, în 1227, Imperiul Mongol se întindea din nord-estul Chinei până la Marea Caspică – astăzi, circa 8.000 de kilometri de drumuri practicabile. Date fiind distanţele imense, diversitatea geografică şi topografică şi eterogenitatea etnică, religioasă şi lingvistică, crearea unei organizări statale centralizate ar fi dificilă indiferent de circumstanţe. Am putea face o paralelă cu Uniunea Sovietică, care a eşuat, dar care a avut avantajele puterii industriale şi tehnologiilor de comunicaţii şi transport ale secolului XX. Sovieticii aveau telefoane, avioane supersonice şi focoase nucleare. Mongolii călăreau pe nişte cai mici, asemenea poneilor, şi trăgeau cu săgeţi.

Întrucât gândirea lor politică era motivată de tradiţiile stepei, şi nu de megalomanie socialistă, mongolilor le-a fost mai uşor decât sovieticilor să renunţe la iluziile de dominaţie continentală. Nepoţii lui Ginghis, expansiunea militară şi reformele administrative au dus la introducerea unui oarecare grad de centralizare, dar Karakorum, capitala aflată în centrul Mongoliei, nu avea să fie niciodată Bagdadul, cu atât mai puţin Moscova: chiar şi după standardele Omeiazilor sau ale Abbasizilor, puterea a rămas difuză, iar capitala relativ slabă. Banii (de hârtie şi monede) erau emişi local şi, întrucât nu exista o trezorerie centrală pentru plata soldei militarilor, nici măcar un sistem fiscal integrat care să

ţină socoteala veniturilor imperiului, recrutarea în armată a continuat să fie organizată regional.

Astfel, după perioada de apogeu a victoriilor militare mongole au rămas patru organizări statale care pretindeau că moşteneau conducerea lui Ginghis. Descendenţii lui se aflau în fruntea fiecăreia dintre aceste organizări statale, care controlau teritorii întinse, din Coreea până în Asia Mică, „marele han" de la Peking pretinzând iniţial autoritatea supremă. Domeniile lui Hulagu se întindeau din Afganistan, la est, până în Asia Mică, la vest, iar în anii 1260 acestea au fost adunate sub conducerea unui ilhan, de unde numele dat de cărturari statului mongol succesor care a stăpânit o mare parte din Iran, Irak şi Anatolia timp de aproximativ un secol, fie direct, fie prin vasali. Stăpânirea ilhanidă avea să se dizolve în secolul al XIV-lea, iar sarcina de a reconstitui marele proiect mongol de cuceriri şi construire a unui imperiu îi va reveni lui **Timur-Lenk** (Tamerlan, m. 1405), după cum vom vedea.

Imperiul lui Timur-Lenk urma să fie ultimul imperiu nomad din istoria lumii. Între 1450 şi 1525 s-au născut trei state în mod distinct islamice şi care au avut un succes clar în realizarea trecerii în ceea ce istoricii numesc de regulă perioada modernă timpurie. În moduri diferite, otomanii, mogulii şi Safavizii au fost moştenitorii aventurării mongolilor cu scopul de a cuceri lumea. **Mehmed al II-lea** (m. 1481), sultanul otoman care a cucerit Constantinopolul, a pus primul dintre aceste state în contact direct cu Europa creştină. **Şahul Isma'il** (m. 1524) a fost întemeietorul dinastiei Safavizilor.

Chestiunea schimbării

Succesele militare ale lui Ginghis-Han şi Timur-Lenk sunt mai uşor de admirat decât de explicat în totalitate, cel puţin dincolo de dezechilibrul de putere dintre potenţialul de luptă al călăreţilor nomazi coezivi, pe de o parte, şi nişte state cu aşezări permanente, fragmentate pe plan intern, pe de altă parte. Vom vedea că **Ibn Khaldun** (m. 1406), care l-a întâlnit pe însuşi Timur-Lenk la periferiile Damascului, a avansat o interpretare proprie. În acest caz este mai important să judecăm după alte criterii. Pe termen lung, care a fost echilibrul dintre continuitate şi schimbare după această perioadă de perturbări grave?

Argumentele în favoarea continuităţii încep cu geografia şi se încheie cu islamul. Din motive care încă îi mai nedumeresc pe istorici, *Drang nach Westen* mongolă s-a oprit în deşertul sirian. Rezultatul – o graniţă care a despărţit Egiptul mamelucilor şi Siria de Iranul, Irakul şi (o mare parte din) Anatolia ilhanide – a fost încă o reluare a unei divizări perene impuse de geografia şi topografia regiunii. *Dar al-Islam* („casa islamului”) se întindea din Egipt şi Siria până la Atlantic, iar statele şi societăţile aflate la vest de linia de demarcaţie au fost afectate doar indirect de stăpânirea mongolă şi ilhanidă. Ibn Khaldun s-a născut la un secol după moartea lui Ginghis, însă politica şi cultura care l-au format erau postmongole doar de o generaţie sau două.

Nu trebuie să exagerăm nici impactul mongolilor asupra societăţilor pe care le-au condus direct. În primul rând, acestea nu erau atât de fragile, îndeosebi în afara Irakului şi Iranului; Irakul trecea de secole printr-un declin economic, iar

Iranul se poate să fi suferit cel mai mult de pe urma unui „Mare Îngheţ” regional care se corelează cu un declin economic[161]. Mongolii au urmat exemplul predecesorilor lor în ce priveşte exploatarea pământului şi, cu toate că violenţa cuceririlor a fost considerabilă în multe locuri, ea nu a fost nici uniformă, nici hotărâtoare asupra economiilor supuse acelor dinamici mai profunde. Nu se pot ignora pagubele cauzate economiei agrare anterior, dar până la sfârşitul secolului al XIII-lea se aplicau politici concepute pentru a o reface. Mongolii au înţeles că teritoriile pe care le cuceriseră trebuiau să redevină productive.

Se pot aduce argumente în favoarea continuităţii şi în ce priveşte cultura înaltă. Istoria timpurie a stăpânirii mongole în Orientul Mijlociu a fost scrisă la un moment dat predominant în cheia distrugerii şi insularităţii culturale. Istoricii susţineau că numai odată cu Ghazan (1295-1304), care s-a convertit la islam la începutul domniei sale, au ajuns mongolii să încurajeze cultura la o scară semnificativă. Dar acum se pare că, atunci când s-a convertit, în iunie 1295, Ghazan urma o tendinţă, nu o iniţia: până la momentul respectiv, un număr considerabil de membri ai elitei militare şi politice mongole adoptaseră deja islamul. O „renaştere” persană se derula deja de câteva decenii[162]. Astfel, convertirea lui Ghazan a simbolizat puterea durabilă a islamului ca forţă culturală, care a absorbit şi a redirijat o dinamică născută dintr-o putere politică nonmusulmană. Mongolii erau outsideri în Orientul Mijlociu islamic şi în ciocnirea dintre tradiţiile lor religioase-politice şi cultura preexistentă cu care au intrat în contact a învins cea din urmă. (Aceasta este o lege destul de stabilă a istoriei: nomazii asimilează tradiţiile

popoarelor civilizate pe care le stăpânesc.) Mongolii au cucerit estul islamic, dar islamul i-a cucerit pe Ilhanizi.

Aşadar, în ciuda sfârşitului califatului de la Bagdad şi a introducerii tradiţiilor mongole în ce priveşte conducerea, a persistat o cultură identificabilă drept islamică. Cărturarii, artizanii şi oamenii de ştiinţă musulmani care s-au bucurat de patronajul lui Ghazan şi al altor conducători ilhanizi foloseau araba şi persana şi astfel s-au alăturat unei tradiţii continue a învăţăturii care a trecut dincolo de potopul mongol. **Rashid al-Din** (m. 1318), un talent excepţional în rândul acestor cărturari, era evreu prin naştere. Ginghis decretase că toate tradiţiile religioase trebuiau să fie respectate (cu condiţia să nu le contrazică pe cele ale stepei), însă nu s-a pus problema ca Rashid al-Din să se convertească la altă religie decât islamul. Este posibil ca **al-Hilli** (m. 1325), un model de erudiţie şiită duodecimană, să fi avut un rol esenţial în convertirea la şiism a conducătorului mongol Oljeitu.

Urmaşii lui Hulagu, Ilhanizii, aveau să domnească în estul islamic timp de aproape un secol. Descendenţi ai lui Ginghis-Han, ei au fost atât parteneri într-un proiect distinctiv mongol al suveranităţii universale, cât şi beneficiari ai energiilor culturale propulsate de stăpânirea mongolă pe tot cuprinsul Asiei. Realizarea politică a fost atât de spectaculoasă, încât Timur-Lenk o emula la un secol după Ginghis, iar Babur (m. 1530), întemeietorul imperiului mogul, îl imita pe Timur-Lenk la încă un secol după aceea. Având baza într-o serie de capitale din vestul Iranului, matricea stăpânirii ilhanide s-a format în circa 600 de ani de tradiţie islamică acumulată şi cultură islamică instituţionalizată – de la sistemul fiscal şi cel poştal la medrese şi moschei.

Ce argumente se pot aduce în favoarea schimbării? Proba A constă în distrugerea şi moartea rezultate din violenţa intenţionată şi concentrată: oraşe ca Samarkand, Balh şi Nishapur au fost rase de pe faţa pământului, iar economiile agrare organizate în jurul lor au avut mult de suferit şi uneori chiar au fost distruse. Relatările despre distrugeri constituie o lectură captivantă. Conform unui scriitor exilat din cauza violenţelor:

> Era anul 1220 când armata uitată de Dumnezeu a necredincioşilor tătari [mongoli] – Dumnezeu să-i uite şi să-i nimicească – a pus stăpânire pe aceste teritorii. Confuzia şi măcelul, pustiirea şi luarea în captivitate, distrugerea şi incendiile ce au urmat, aduse de acele creaturi blestemate, au fost cum nu se mai văzuseră niciodată, nici pe pământurile păgâne, nici în Islam. Cum să fie măcelul mai întins decât cel pe care l-au făcut ei de la poarta Turkistanului la poarta Siriei şi a Rumului [Anatolia], unde au distrus atâtea oraşe şi provincii, încât într-un singur oraş – Rayy [vestul Teheranului], unde m-am născut şi am crescut – s-a estimat că 700.000 de muritori au fost ucişi sau luaţi prizonieri[163].

Cuceririle mongole – şi în realitate, şi în legende – au determinat familii întregi să migreze de la est la vest, inclusiv cea a lui **Rumi** (m. 1273) şi a lui **Ibn Taymiyya** (m. 1328). O lectură captivantă nu este neapărat o prezentare a faptelor reale, desigur; după cum am văzut deja, ce este valabil pentru unele oraşe şi regiuni nu se aplică altora. Întrucât anumite politici au fost concepute să inverseze distrugerile (şi în unele cazuri au reuşit), argumentele în favoarea schimbării durabile sunt mai convingătoare dacă evidenţiază şi efectele practice şi simbolice ale căderii Bagdadului.

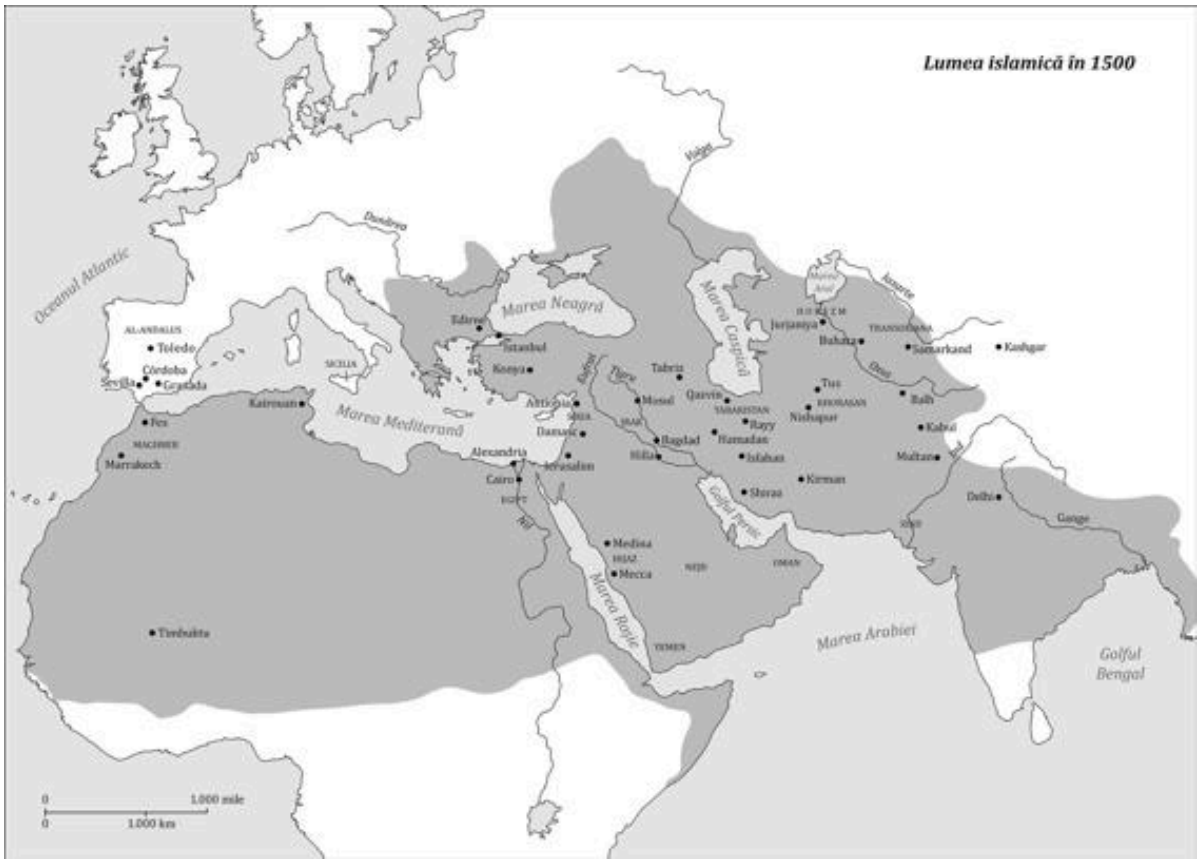
Căci, şi teoretic, şi practic, politica islamică fusese dominată de funcţia califatului. Aceasta funcţiona ca o ancoră prinsă ferm de fundul oceanului originilor din secolul al VII-

lea şi ca o umbrelă amplă care a adus sub protecţia sa legitimă statele simbiotice şi parazite deopotrivă, apărute în secolele IX-X. Musulmanii organizaseră şi conduseseră state independente de califatul abbasid sau ostile acestuia, chiar instituindu-şi propriile califate în Egipt, Africa de Nord şi Spania. Dar în „Semiluna fertilă" şi în estul islamic, prestigiul lui a rezistat, genele abbaside combinate cu simbolurile şi ritualurile suveranităţii (şi delegării) generând un mit larg acceptat al unităţii.

Odată cu prădarea Bagdadului şi executarea califului în 1258, mitul respectiv a dispărut. În decurs de doi ani, o ramură abbasidă a fost grefată pe o organizare statală mamelucă avidă de legitimare şi prestigiu, însă acest califat „din umbră" nu a dobândit niciodată gloria şi statutul, reale şi imaginare deopotrivă, pe care le-a avut Bagdadul. Reacţia lui Ibn Taymiyya la mongoli şi la sfârşitul califatului a fost o revoltă intensă – şi de profundă erudiţie – neîntrecută vreodată.

Mongolii au făcut mult mai mult decât să demonstreze desuetudinea califatului. Pe termen scurt, hanatele integrate într-o manieră laxă, din estul până în vestul Asiei, au facilitat comerţul pe uscat şi pe mare. Întrucât costurile tranzacţiilor au scăzut, comerţul a crescut, creându-se circuite care uneau nord-vestul Europei – Yarmouthul lui Matthew Paris, de exemplu – de coasta Chinei. Acesta e motivul pentru care misiunile comerciale, diplomatice şi religioase s-au răspândit în toată Eurasia în perioada numită în mod obişnuit *Pax Mongolica*[164]. Specialiştii nu au ajuns la un acord cu privire la cât de departe a călătorit Marco Polo (m. 1324), însă nu prea contează: acesta a fost excepţional doar prin publicitatea

exagerată de care s-a bucurat. Din acest punct de vedere, în secolul al XIII-lea a apărut o formă incipientă a schimbului integrat de tehnologii, microbi, idei, mărfuri şi oameni pe care îl asociem în mod obişnuit cu globalizarea. În ciuda scării lor imense, imperiile Ahemenid, Roman şi Abbasid nu suportă comparaţie. Din această perspectivă, istoria lumii nu este o realizare europeană, ci una mongolă.


Lumea islamică în 1500
Oceanul Atlantic
Dunărea
Volga
Marea Neagră
Marea Caspică
Indus
Tigru
Eufrat
Nil
Marea Mediterană
Marea Roșie
Marea Arabiei
Golful Bengal
Golful Persic
AL-ANDALUS
Toledo
Córdoba
Sevilla
Granada
SICILIA
Fes
MAGHREB
Marrakech
Katrouan
Edirne
Istanbul
Konya
Atena
Damasc
Alexandria
Ierusalim
Cairo
EGIPT
Tabriz
Mosul
Qarvin
TABARISTAN
IRAK
Baqdad
Hilla
Ramadan
Isfahan
Shiraz
Tus
KHORASAN
Nishapur
Razy
Jerjaniya
Buhara
Samarkand
Kashgar
Balh
Kabul
Multan
Delhi
Ganges
Kirman
Medina
HIJAZ
Mecca
NEJD
OMAN
YEMEN
Timbuktu
0
1.000 mile
0
1.000 km

23
Rumi, „poet” sufi (1273)

Jalal al-Din Rumi are reputaţia de a fi poetul cel mai bine vândut în lumea vorbitoare de engleză. Tradusă, retradusă, extrasă şi parafrazată, „înţelepciunea” sa poetică poate fi găsită la cursuri de yoga, în cărţi despre cum să te ajuţi singur, la nunţi, în muzica pop şi, cel mai frecvent, în antologii consumate de „occidentali neafiliaţi nici unei biserici, care caută o formă de religie noninstituţională sau de spiritualitate nontradiţională”. Mai ales în America, pământul făgăduinţei pentru religiozitatea de tip New Age, această personalitate din secolul al XIII-lea şi-a găsit locul într-un panteon curios de guru, clarvăzători şi înţelepţi[165]. Referinţele culturale au fost scoase din învăţăturile lui Rumi, care sunt astfel reduse adesea la picături anodine cu concentraţie aproape homeopatică. Iar când referinţele culturale sunt confecţionate, situaţia se poate agrava. Cum ar fi privit Rumi *Cele patruzeci de legi ale iubirii*, un roman melodramatic care intercalează două poveşti de dragoste, una în vestul Anatoliei din secolul al XIII-lea şi a doua în vestul Massachusettsului din secolul XXI[166]?

Deşi Rumi e acel rar musulman medieval care se vinde bine, costul este mai mare decât preţul de vânzare. „Modul în care Sinele poate fi proiectat pe un terapeut, un maestru spiritual sau un iubit este una dintre temele existente într-o discuţie despre poezia lui Jelaluddin Rumi”, citim în *The San Francisco Jung Institute Library Journal*[167]. Ne imaginăm că pe Rumi l-ar nedumeri acest sentiment al „Sinelui”, tot aşa cum i s-ar părea frapant faptul că este considerat un simbol al universalismului ecumenic. Dat fiind că poezia sa plină de simbolism şi metaforă a fost decontextualizată şi transformată în bun de consum, Rumi însuşi a devenit un simbol al autoactualizării spirituale.

Oare ce părere ar avea despre renaşterea sa ca *poet* pentru consumatorii cititori în engleză? La această întrebare avem cel puţin un răspuns parţial. Pe Rumi îl indignau aşteptările adepţilor care se îmbulzeau în jurul lui în oraşul Konya (în sud-vestul Anatoliei), nemulţumit că era incapabil să le satisfacă apetitul pentru înţelepciunea lui:

> Este o obişnuinţă a mea să nu vreau ca vreo inimă să fie tulburată din pricina mea. În timpul lecţiei, o mare mulţime s-a azvârlit asupra mea şi unii dintre prietenii mei au respins-o. Acest lucru nu-mi face plăcere şi am spus de o sută de ori: „Nu spuneţi nimic în numele meu nici unui om; sunt foarte mulţumit astfel”. Sunt atât de sensibil, încât, atunci când aceşti prieteni vin la mine, de teamă să nu-i cuprindă plictiseala, vorbesc în versuri, ca să se gândească la ele. Altfel, ce am eu de-a face cu poezia? Dumnezeu mi-e martor că nu-mi pasă deloc de poezie şi cred că nimic nu e mai rău ca ea. A devenit o obligaţie pentru mine, ca atunci când un om îşi afundă mâna în burta de vită şi o spală de dragul poftei unui oaspete, căci oaspetele are poftă de burtă de vită[168].

Imigrarea şi iniţierea

Un laitmotiv al cărţii de faţă este încercarea de a separa legenda de informaţia sigură. Viaţa lui Rumi oferă încă un exemplu. Nu ducem lipsă de material biografic, o mare parte din acesta venind chiar de la o autoritate, unul dintre fiii săi, Baha' al-Din (Sultan Valad) (m. 1312). Totuşi, rămân probleme nerezolvabile cauzate de goluri biografice şi confuzii cronologice care, în mâinile hagiografilor, sunt amplificate de transformarea axiomatică a omului în mit. În cazul lui Rabi'a şi al lui al-Hallaj, am văzut rolul influent jucat de Farid al-Din 'Attar în elaborarea legendei. Rumi a devenit celebru prea târziu ca să fie inclus în lucrarea lui 'Attar, iar afirmaţia că cei doi s-au întâlnit la Nishapur, făcută câteva secole mai târziu, e falsă. În cazul lui Rumi trebuie să luăm în calcul şi efectul distorsionant al instituţionalizării. Sufi din ordinul Mevlevi, celebri pentru dansurile lor rotitoare, consideră că tradiţiile lor vin de la Rumi („maestrul nostru", *mawlana*) şi printre ei se găseau nu numai conformişti care respectau Sharia şi căutau să intre în graţiile curţii domnitoare (tendinţă asociată cu Sultan Valad), ci şi curente extatice şi antinomice. Lupta pentru respectabilitate s-a dus parţial în domeniul biografiei. Din aceste motive şi altele, o mare parte din ce ştim despre viaţa sa este neclară.

Probabil că Rumi s-a născut la sfârşitul lunii septembrie 1207 la Vakhsh, un orăşel situat în sud-estul Tadjikistanului de astăzi. Tatăl lui, Baha' al-Din Valad, era un erudit religios şi mistic, la rândul său fiul unui mistic şi erudit, care afirma că se trăgea din Abu Bakr, primul calif (m. 634), şi că era descendentul spiritual al lui Ahmad al-Ghazali (m. cca 1125),

fratele lui Abu Hamid al-Ghazali. Conform unor surse scrise, mama lui Rumi se trăgea dintr-o spiţă de conducători locali. Asemenea afirmaţii sunt exagerate. Tradiţiile sufi existau deja cu siguranţă, inclusiv cele asociate cu cel mai respectat mistic al vremii, Ibn ‘Arabi (1165-1240). Indiferent de situaţie, se pare că ambiţiile lui Baha’ al-Din Valad erau mai mari decât perspectivele locale; după ce s-a pus rău cu conducătorii locali, este de asemenea posibil să se fi temut de arestare. Pe scurt, a avut motive întemeiate să plece din Vakhsh.

La scurt timp după naşterea lui Rumi, tatăl a mutat familia la Samarkand şi imediat după aceea (probabil în 1216 sau cel mai târziu în 1220) s-au mutat din nou, de data aceasta în Anatolia, trecând prin Bagdad şi făcând un ocol prin Mecca pentru pelerinaj. După ce a petrecut câţiva ani în estul Anatoliei, familia s-a mutat în vest, probabil mai întâi în oraşul Karaman, unde Rumi, în vârstă de 17 ani, s-a căsătorit cu o femeie din Samarkand, care i-a născut doi fii. S-au stabilit în cele din urmă la Konya, unde Baha’ al-Din avea să rămână până la moartea sa, în 1231. Acolo a găsit protectori generoşi şi statutul aferent unui învăţător şi celui de îndrumător al unui grup de adepţi spirituali, acesta din urmă incluzându-l şi pe Rumi. Abia la periferia vestică a teritoriilor islamice centrale i-au oferit protectorii ceea ce considera el că i se cuvenea.

Konya devenea cel mai important oraş din Anatolia islamică, o regiune asociată din punct de vedere istoric cu Bizanţul, cuvântul arabizat „Rum” (Roma) explicând numele lui Rumi. Întrucât rădăcinile societăţii islamice încă erau relativ superficiale (cucerirea care a deschis Anatolia bizantină în faţa armatelor musulmane avusese loc în 1071),

din regiune lipseau instituţii de învăţământ prestigioase. Astfel, Rumi a fost trimis să-şi desăvârşească educaţia la Alep şi Damasc, două centre venerabile ale educaţiei islamice. S-a întors definitiv la Konya la sfârşitul anilor 1230, sursele evidenţiind credibilitatea sa în faţa *establishment*-ului prin descrierea mai multora dintre numirile sale ca învăţător la medresele locale. Cea mai superficială lectură a poeziilor sale, care abundă în aluzii la scrierile şi tradiţiile islamice, atestă o minte cunoscătoare a învăţăturii islamice tradiţionale. Pe lângă această educaţie aproximativ convenţională, pare să fi fost iniţiat în învăţături şi practici sufi (inclusiv exerciţii ascetice) de tatăl lui şi de un mentor pe nume Burhan al-Din.

Până aici, începuturile vieţii lui Rumi pot fi descrise în cadrul familiar al imigrării: căutând oportunităţi (şi probabil îndepărtându-se de problemele cu autorităţile), tatăl lui a părăsit o lume veche (islamică) în favoarea uneia noi, folosindu-se de capitalul său cultural (îndeosebi erudiţia şi cunoaşterea limbii persane) într-o societate deschisă faţă de nou-veniţi şi păstrând unele dintre vechile obiceiuri prin căsătoria cu o femeie din lumea veche. O aluzie la dislocarea migrantului poate fi găsită chiar în versuri compuse de Rumi mult mai târziu: „Raţiunea limitată e ca un fulger: nu putem ajunge cu iuţeala fulgerului de-aici la Vakhsh”[169]. A învăţat să citească în arabă şi poeziile lui conţin versuri răzleţe în turcă şi greacă, limbi pe care şi le-a însuşit în Anatolia; dar a compus în persană. „Cine se desparte de un om care-i vorbeşte limba”, declama el, „devine mut, chiar dacă ar şti o sută de cântece”[170].

Poezia şi gnoza

Aici trebuie să renunţăm la cadrul familiar. Căci Rumi trăia nu numai într-o societate islamică aflată încă într-o etapă de formare relativ timpurie, ci şi într-o vreme în care prindea contur o nouă mişcare socială. Această mişcare includea indivizi charismatici itineranţi, care manifestau „o nouă evlavie a abandonului”, după cum a formulat un specialist[171]. Ea a intrat în contact cu Rumi la sfârşitul lui septembrie 1244, prin persoana unui ascet-predicator pe nume Shams din Tabriz (m. 1247), care avea să devină mentorul lui Rumi. Shams urma să catalizeze ezoterismul incipient şi latent al lui Rumi, iar legătura spirituală astfel rezultată avea să-i schimbe cursul vieţii: urma să se descătuşeze un torent de creativitate, istorisiri, imaginaţie şi introspecţie spirituală, în ultimii 30 de ani ai vieţii sale Rumi compunând circa 60.000 sau 70.000 de versuri în două opere lirice principale, plus o culegere cu învăţăturile sale în proză şi unele eseuri şi scrisori.

Una dintre aceste opere este o culegere de peste 2.000 de ode ce a ajuns să fie cunoscută, după Shams, drept *Diwan-i Shams-i Tabriz*. Cealaltă a fost începută spre sfârşitul vieţii şi dictată „ori de câte ori îi venea, în timp ce dansa ori se îmbăia, în picioare, aşezat, la plimbare, uneori noaptea, până dimineaţa”[172]. Adunată într-o culegere de şase volume de povestiri mistice versificate în circa 25.000 de cuplete, este intitulată *Masnavi*. Primele poezii sufite fuseseră compuse în arabă, dar în secolul al XII-lea s-a scris şi în persană, stabilindu-se genuri poetice în care va compune şi

Rumi. În pofida predecesoarelor sale, *Masnavi* este considerată în general apogeul tradiţiei lirice sufi persane, Coranul limbii persane.

„Am putea fi tentaţi să considerăm sufismul un fel de islam alternativ, dacă nu pur şi simplu islam în numeroase contexte istorice.”[173] În cadrul tradiţiei ample a sufismului existau mai multe curente, inclusiv misticismul, elaborat teoretic în proză şi concretizat ca practică, mai ales în poezii de dragoste, în care limbajul metaforic şi figurativ al emoţiei şi experienţei exprima inefabilul. „Iubitul” însemna Dumnezeu, iar uniunea dintre îndrăgostit şi cel iubit (iar astfel estomparea, dispariţia sau „anihilarea” sinelui individual) era obiectivul etapelor succesive ale instruirii şi contemplării. Iubirea mistuitoare a lui Rumi pentru Shams, care, conform relatărilor, le trezea prietenilor şi discipolilor lui o gelozie furibundă, este consemnată în poezia sa ca paroxisme ale fericirii, disperării, dorului şi comuniunii. Dar particularizarea intensă se transformă în universal, aserţiunile sau adevărurile discrete ale religiei revelate sau filosofiei lăsând loc unei gnoze mai profunde.

Ne putem forma o impresie despre proiect din cele ce urmează. („Muntele Qaf” este un munte legendar care înconjoară pământul, *anqa* este o pasăre mitică simbolizându-l pe Dumnezeu, iar „distanţa de doi coţi” face aluzie la cadrul revelaţiilor lui Mahomed.)

> Eram, în ziua când cerurile nu erau;
> nu ziceai că exista ceva cu vreun nume.
> Prin noi, cele numite şi numele s-au arătat
> în ziua când nici „eu”, nici „noi” nu eram acolo.
> O idee a venit în dezvăluirea vârfului copacilor Iubitului
> când vârful copacilor Iubitului nu era.

Cruce şi creştinătate dintr-un capăt în altul
am străbătut. El nu era în Cruce.
În casa idolilor am intrat, străvechea sihăstrie;
nici strop din ceea ce căutam.
Am mers pe muntele Herat şi Kandahar;
am căutat. El nu era nici în adâncuri, nici pe culmi.
Neabătut, am urcat pe vârful Muntelui Qaf;
Acolo era numai Anqa.
M-am dus să caut spre Kaaba;
El nu era în locul acela la care visează şi tinerii, şi bătrânii.
L-am întrebat de el pe Avicenna;
pe Avicenna nu-l interesa.
Am bătut drumul până-n locul „distanţei de doi coţi”;
El nu era în acel loc sublim.
Am căutat în inima mea.
Acolo l-am văzut. Nu era nicăieri altundeva[174].

Sau într-unul din cele mai celebre pasaje din *Masnavi*:

Un om bătu la uşa prietenului drag.
„O, cine eşti tu oare, om vrednic şi pribeag?”
„Sunt eu”, răspunse insul. „Te du! Nu se cuvine
să stea la masa asta un om necopt ca tine.
În focul surghiunirii fiinţa-ţi să se coacă,
şi n-o să mai încerce atunci să se prefacă.”
Plecă de-ndată omul. Călători vreun an,
surghiunul pârjolindu-l cu focul său avan.
Şi ars de-acea văpaie, dar şi cu mintea coaptă,
se-ntoarse la amicu-i, să vadă de-l aşteaptă.
Bătu din nou la uşă cu teamă şi-umilinţă,
ca nu cumva să-i scape iar vreo necuviinţă.
Şi-l întrebă amicul: „Cine-i la uşă-acu?”.
Şi omul îi răspunse: „La uşă eşti chiar tu!”.
Prietenul îi zise: „O, intră, eu al meu,
căci tu eşti şi eu şi-n casă nu-i loc pentr-un alt eu”[175].

„Aflaţi că forma exterioară (sau vizibilă) piere, însă lumea realităţii rămâne veşnic”, spunea el[176]. Proiectul pe care şi l-a

propus pentru sine şi pentru discipolii săi a fost să depăşească sinele, precum şi manifestările lumii, ca să experimenteze unitatea transcendentă a lui Dumnezeu.

Trebuie evidenţiat că scopul *Masnavi* nu este istorisirea dramatică, ci învăţarea unor lecţii. O povestire palpitantă despre pericolele consumului de carne de elefant, ale cărei origini se găsesc în secolul al X-lea, se transformă în mâinile lui Rumi într-o predică despre moralitate în general şi lăcomie în special[177]. Având scop didactic, textul împlineşte un proiect care completează exerciţiul raţiunii, după cum ar sugera aluzia de mai sus la Avicenna.

> Oamenii care au studiat sau studiază în prezent socotesc că, dacă vin aici, îşi vor uita învăţăturile şi le vor abandona, dar, dimpotrivă, când vin aici, toată învăţătura lor va căpăta un suflet tot aşa cum un trup capătă suflet[178].

Acestea fiind spuse, gnoza sufilor întrece cugetarea aridă a filosofilor, juriştilor sau teologilor. „Nici un om al intelectului nu va cunoaşte vreodată extazul minţii beţivanului; nici un om raţional nu va cunoaşte vreodată extazul inimii când dispare raţiunea”[179].

24

Rashid al-Din, medic, curtean şi istoric al lumii (1318)

Rashid al-Din a fost medic, autorul a ceea ce se consideră prima lucrare de istorie a lumii şi prim-ministru al conducătorului ilhanid Ghazan (1295-1304). Aşadar, lui Ghazan îi va adresa Rashid al-Din cuvinte bombastice şi grandilocvente:

> Padişah al lumii, Şahinşah al Pământului şi Timpului, Domn Suveran al Regilor Iranului şi Turanului, Manifestare a Graţiei Generoase a lui Dumnezeu, Semnul Vizibil al Islamului şi al Credinţei [...] Însufleţitorul Datinii Dominaţiei Lumii, Înaltul Stindard al Suveranităţii, Aducătorul Covorului Dreptăţii [...] Moştenitorul Tronului lui Ginghis, Umbra lui Dumnezeu, Apărătorul Credinţei lui Dumnezeu până la Marginile Pământului şi Timpului[180].

Hiperbola este previzibilă: cum altfel să descrii suveranitatea sublimă a unui asemenea conducător? Frapantă este însă înlănţuirea de simboluri care sunt în acelaşi timp în mod clar persane („Padişahul lumii”, „Şahinşahul Pământului şi Timpului”), mongole („Însufleţitorul Datinii Dominaţiei Lumii”, „Înaltul Stindard al Suveranităţii”, „Aducătorul Covorului Dreptăţii”) şi islamice („Umbra lui Dumnezeu”,

„Apărătorul Credinţei lui Dumnezeu”). Cum anume au fost adunate aceste simboluri politice, religioase şi culturale în serviciul lui Ghazan?

Am văzut mai sus că centralizarea radicală era deopotrivă nepractică şi antitetică tradiţiilor mongole ale stepei, iar astfel statul post-Ginghis ar fi putut foarte bine să cadă victimă entropiei. În schimb, moştenirea divizată a lui Ginghis a fost instituţionalizată. Astfel, uriaşul stat creat de el prin cuceriri s-a descompus în patru imperii regionale, fiecare condus de unul dintre urmaşii lui: Hulagu (în Iran şi Irak); Kubilai în China (făcut faimos de Coleridge; 1260-1294); un stat Chagadai în vestul Mongoliei şi Asia Centrală; şi Hoarda de Aur în Rusia şi stepa din vest. Hulagu, un nepot al lui Ginghis, condusese armate mongole în Iran, Irak şi Siria, iar până la sfârşitul vieţii lui, în 1265, stăpânirea sa în sud-vestul mongol fusese recunoscută oficial sub forma titlului de „ilhan”. Acesta sugera subordonare faţă de Marele Han – era un titlu introdus exact din acest motiv –, dar supunerea a fost întotdeauna mai mult de formă decât de fond şi în cele din urmă s-a renunţat şi la formalităţi.

Pentru că descompunerea poate duce la regenerare, a rezultat un stat ilhanid hibrid – în mod clar islamic, mongol şi iranian în acelaşi timp. Rashid al-Din a fost deopotrivă un agent şi un simbol al fuziunii culturale care l-a generat.

Multiculturalism în stil ilhanid

Rashid al-Din s-a născut în jurul anilor 1250 într-o familie de evrei din oraşul Hamadan din vestul Iranului, în care se găseau o bine-cunoscută comunitate evreiască şi o academie rabinică. Unii susţin că a crescut ca musulman, dar în general se consideră că s-a convertit la maturitate, probabil în jurul vârstei de 30 de ani, cu puţin timp înainte să intre în serviciul lui Ghazan. Educaţia evreiască ar explica faptul că stăpânea ebraica, precum şi contribuţia mai mult sau mai puţin directă a Bibliei ebraice la secţiunea de istorie a evreilor din *Suma* sa (vezi mai jos). Tatăl lui era farmacist şi educaţia sa în domeniul medicinei i-a deschis accesul în serviciul Ilhanizilor, iniţial, se pare, în timpul domniei lui Abaqa (1265-1282), fiul lui Hulagu. Încă de pe atunci este descris drept „tovarăş de petrecere" (*nadim*), o sintagmă care surprinde prea puţin funcţia socială a unui *nadim*, care trebuia nu numai să fie un companion amuzant, ci să şi ofere sfaturile înţelepte de care avea nevoie un conducător, prins, ca de obicei, într-o cultură politică plină de primejdii.

Însă medicul chiar avea abilităţi de politician. Până în anii 1280, Rashid al-Din devenise cunoscut pentru capacităţile sale, iar la începutul anilor 1290 i s-a oferit cea mai înaltă funcţie în administraţia civilă a statului, viziratul. A refuzat-o, dar i s-a oferit a doua şansă în timpul domniei lui Ghazan. Numirea a avut loc în 1298 şi de atunci a fost covizir pe durata domniei lui Ghazan şi a lui Oljeitu, succesorul acestuia (1304-1316). Şi-a încheiat serviciul în 1317, când a fost eliberat din funcţie la scurt timp după instalarea unui nou han. Din cauza intrigilor

de la curte nu i s-a mai acordat pensia, fiind acuzat că îl otrăvise pe Oljeitu. A fost executat în vara anului 1318.

Este posibil ca originea sa evreiască să fi contat pentru decizia execuţiei. Sfârşitul secolului al XIII-lea pare să fi fost o perioadă a atitudinilor antievreieşti (au fost şi pogromuri) şi în acest context unii suspectau că convertirea lui Rashid al-Din nu fusese sinceră. Evenimentele reale sunt greu de reconstituit. Evreii şi creştinii îndepliniseră diverse funcţii secole la rând la curţile islamice, fiind în multe cazuri medici. Indiferent de data „convertirii" sale ipotetice, nu putem presupune că a fost un act de profund angajament spiritual. Încă din anii 1260, Hulagu afirmase despre sine că „respectă cu bunătate credinţa creştină"[181] şi se spunea chiar că s-ar fi botezat. Însă aceasta nu a fost o convertire în sensul în care am înţelege-o acum, afilierea religioasă fiind pe atunci una dintre monedele de schimb în afacerile externe: deceniile de diplomaţie cu curţile europene îi învăţaseră pe mongoli că creştinii erau creduli, prea dornici să vadă în mongoli un aliat în războaiele lor religioase împotriva mamelucilor musulmani din Egipt. (La moartea lui Hulagu, în 1265, riturile funerare au inclus îngroparea de vii a femeilor din suita lui.) Convertirea comandanţilor ilhanizi în a doua jumătate a secolului al XIII-lea pare să explice de ce Ghazan însuşi „s-a convertit" în iunie 1295, eveniment ce pare să marcheze o declaraţie publică a aderării la islam, şi nu o abandonare totală a fondului său budist. Convertirea lui Rashid al-Din trebuie percepută probabil într-o cheie similară.

Covizir, protector şi autor, Rashid al-Din şi-a desfăşurat activitatea în centrul curţii ilhanide, ea însăşi centrul translării, producţiei şi negocierii culturale. Un dicţionar

biografic arab care datează de la mijlocul secolului al XIV-lea ne oferă o imagine a versiunii lui Ghazan de cosmopolitism ilhanid şi a relaţiei lui apropiate cu Rashid al-Din.

> [Ghazan] vorbea mongola şi turca şi ştia persana, însă nu o vorbea decât cu maestrul Rashid [al-Din] şi cu alţii asemenea lui, privilegiaţi la curtea lui Ghazan. Înţelegea mai tot din ce i se spunea în arabă, dar nu lăsa să se ştie că o înţelegea, pentru că era mândru de [legea] profund înrădăcinată Yasa a lui Ginghis-Han, pur mongolă. Când a devenit rege, a preluat cârmuirea în felul lui Ginghis-Han şi a instituit Yasa mongolă[182].

Rashid al-Din a scris tratate de teologie, filosofie şi medicină; este numit adesea „medicul” datorită renumelui său în medicină. Însă celebritatea lui vine dintr-o lucrare de istorie: *Suma istoriilor*. Comandată iniţial de Ghazan în jurul anului 1300 şi apoi comandată din nou de succesorul acestuia, Oljeitu, versiunea originală a fost scrisă în persană, însoţită de ilustraţii. (Nu s-a păstrat nici un manuscris al acestei versiuni, astfel că reconstituirea textului trebuie făcută pe baza a numeroase manuscrise incomplete.) *Suma* a fost un proiect colectiv, care a apelat la echivalentul unei echipe de cercetare alcătuită din specialişti cu cunoştinţe lingvistice şi culturale complementare. O secţiune lungă despre viaţa lui Buddha, de pildă, se datorează unui călugăr din Kashmir pe nume Kamalashri; informaţiile despre originile mongolilor, ca să luăm un alt exemplu, proveneau parţial din arhive şi documente la care numai Rashid al-Din a avut acces, prin intermediul unui trimis chinez la curtea ilhanidă. Inspirându-se din nenumărate relatări, povestiri şi legende orale şi scrise, lucrarea reflectă prin anvergura şi caracterul său fondul autorului ei şi eclectismul cultural al curţii ilhanide.

Lucrarea este împărţită în două volume, fiecare având mai multe secţiuni. Bineînţeles, la loc de cinste sunt poporul mongol şi cel turc, astfel că această istorie oficială începe cu ele, apoi trece la Ginghis-Han şi succesorii lui şi, în sfârşit, la Ilhanizi, de la domnia lui Hulagu până la moartea lui Ghazan. Al doilea volum a supravieţuit doar parţial, secţiunea dedicată lui Oljeitu pierzându-se; multe altele rămân în manuscrise, aşteptând să fie editate. Ce ne-a parvenit din lucrare este remarcabil prin anvergura aproape arogantă. Începe cu istoria biblică şi preislamică, tratează califatul şi apoi mai multe dinastii musulmane succesoare ce au condus în estul islamic. După aceea urmează o perspectivă panoramică asupra estului şi vestului: secţiuni despre mongoli şi turci, chinezi, evrei, franci (adică creştini europeni) şi indieni. Modelul de omenire al lui Rashid al-Din era „compozit”[183], cu popoare având istorii separate aduse acum în prim-plan într-un singur cadru narativ care surprinde geografia, etnografia, cronologia şi istoria culturală, intelectuală şi religioasă.

Care sunt atitudinile culturale de bază care îşi lasă amprenta asupra acestui material?

Pe de o parte, lui Rashid al-Din nu îi plac, în mod firesc, anumite aspecte ale culturii nonislamice, îndeosebi istoriile „necredincioşilor şi idolatrilor”, care „nu sunt decât născociri fanteziste şi mituri eronate, inacceptabile pentru mintea raţională”[184]. E clar că şi-a propus un obiectiv apologetic – să inspire şi să ghideze printre atâtea relatări false. Pe de altă parte, consideră lăudabile numeroase realizări culturale nonmusulmane, cum ar fi tipărirea cu blocuri de lemn de către chinezi. Modul în care îi tratează pe evrei, care se inspiră direct din texte ebraice, pare să trădeze un

devotament persistent faţă de credinţa mamei sale. Se afirmă chiar că se regăsea într-o oarecare măsură în portretul pe care i l-a făcut lui Moise – ca exemplu de rege-filosof platonician[185]. Textul despre Buddha, care apare în secţiunea despre India, se foloseşte de izvoare adânci ale practicilor şi cunoaşterii budiste existente în statul ilhanid, originea unora dintre ele putând fi găsită în Tibet. Este cea mai completă şi mai plină de înţelegere descriere a lui Buddha care s-a păstrat în literatura islamică.

Ambiţia *Sumei* – întinsă ca sferă, critică şi totodată interesată, textul şi ilustraţiile îmbinându-se într-o formă monumentală – era similară cu cea a proiectului de dimensiuni aproape industriale al lui Rashid al-Din, de conservare, sinteză şi diseminare a culturii. Fabrica era Rab‘-i Rashidi, un imens complex din Tabriz, pe atunci cel mai important oraş al Iranului, creat printr-un act de înzestrare redactat de Rashid al-Din în august 1309. Întreţinut din veniturile agricole de pe terenurile adiacente, Rab‘-i Rashidi era un furnicar al învăţării şi predării care includea locuinţe, o bibliotecă şi centru pentru producţia de cărţi (inclusiv copierea şi ilustrarea sau crearea de anluminuri pentru exemplare din Coran, culegeri de tradiţii referitoare la Profet şi pentru lucrările lui), precum şi clădiri dedicate acordării de servicii sociale (de exemplu, o cantină pentru săraci) şi medicale (un spital).

Faptul că Rashid al-Din a copiat personal actul de înzestrare sugerează gradul de control pe care voia să-l exercite. Era mai mult decât scrupulos şi extrem de interesat să-i fie respectate recomandările. Iată, de exemplu, un rezumat al instrucţiunilor pe care le-a dat când a comandat

realizarea unui exemplar din Coran în 30 de volume şi a unei culegeri de tradiţii referitoare la Profet:

> Trebuie copiat pe hârtie fină de dimensiuni mari şi cu cerneală neagră foarte fină; trebuie să fie scris frumos şi corect, cu semne şi vocalizat conform uneia dintre cele şapte interpretări consacrate; trebuie să aibă anluminuri care să indice fiecare verset, precum şi grupurile de cinci şi zece versete; trebuie pus între legături de piele şi, la sfârşit, aşezat într-un cufăr împodobit cu ornamente de fier aurit. Colecţia de relatări din *hadith* trebuie de asemenea copiată pe hârtie fină, cu cerneală neagră foarte fină şi cu un scris de mână reuşit şi corect[186].

Rashid al-Din nu a lăsat nimic la voia întâmplării, inclusiv locul său pentru posteritate: a decretat că lucrările sale, realizate elegant şi riguros, trebuiau să facă parte din programa obligatorie pentru învăţăceii de la Rab‘-i Rashidi şi din alte şcoli de pe domeniile ilhanide. Şi-a desemnat fiii să se îngrijească de acest lucru după moartea lui. Dar soarta a hotărât altceva: după căderea sa în dizgraţie şi executarea sa, Rab‘-i Rashidi a fost jefuită şi a devenit o ruină. Demersurile de restaurare nu au avut succes. Astăzi, din ea a mai rămas doar o fundaţie din zidărie. Şapte sute de ani mai târziu, specialişti care trăiesc într-o epocă multiculturală foarte diferită îi reconstituie operele.

25

Al-Hilli, exemplu suprem de control asupra şiismului (1325)

Harta sectară a Irakului se împarte în trei regiuni mai mult sau mai puţin distincte, o fâşie de la est la vest populată deopotrivă de şiiţi şi sunniţi despărţind nordul sunnit de sudul şiit. Oraşul al-Hilla se află în extrema nordică a acestui sud şiit, la circa 100 de kilometri sud de Bagdad; este de asemenea echidistant (circa 55 de kilometri) faţă de Najaf şi Karbala, cele două mari centre de pelerinaj şi gândire şiite. Najaf este renumit pentru că acolo se află mormântul lui ‘Ali, ginerele şi vărul Profetului şi al patrulea calif (656-661; vezi mai sus). La Karbala se află mormântul fiului lui ‘Ali, al-Husayn, care a murit în 680 în timpul unei revolte eşuate împotriva stăpânirii omeiade.

Nici unul dintre aceste oraşe nu a fost în mod special important în primele secole ale islamului, deoarece a fost nevoie de timp să se stabilească geografia martirajului şi învăţăturii şiite. Chiar şi în secolul al X-lea existau dezacorduri mari cu privire la locul în care fusese înmormântat ‘Ali, iar Hilla a devenit important abia în primele decenii ale secolului al XII-lea, când a ajuns capitala unui stătuleţ şiit care şi-a luat

numele de la tribul conducător, Mazyadizii. Karbala şi Najaf au devenit locuri de pelerinaj sub patronajul şiit al Buizilor din secolele X-XI. Conform unor relatări, şiiţii din Hilla au intrat în graţiile armatelor mongole cuceritoare, scăpând astfel şi ei, şi coreligionarii lor de frecventele distrugeri inutile din alte părţi. Oxfordul devenea un centru al învăţăturii cam în aceeaşi perioadă cu al-Hilla.

Ibn al-Mutahhar al-Hilli („din al-Hilla”) s-a născut în ajunul acelor cuceriri, la sfârşitul lui decembrie 1250, într-o familie care se distinsese deja prin învăţătura şiită. Nasir al-Din al-Tusi (m. 1274), spirit universal – om de ştiinţă, filosof şi teolog –, este acum cel mai venerat şiit al vremii, dar al-Hilli, care i-a fost elev lui Tusi şi prieten preferat al lui Rashid al-Din, avea să se dovedească principalul şiit al *establishment*-ului. Având un talent pentru exprimarea unui consens al şiismului duodeciman în curs de cristalizare, al-Hilli a scris lucrări originale, comentarii, tratate lungi şi crezuri scurte care la rândul lor urmau să fie traduse şi comentate. Mai multe dintre operele sale fac parte şi astăzi din educaţia şiită.

Tipuri de şiism

În vremea lui al-Hilli existau multe elemente care unificau şi divizau şiismul. Toţi şiiţii considerau că dreptul lui ‘Ali la califat fusese uzurpat şi că o instituţie a conducerii religioase-politice (imamatul) pe care să o controleze o succesiune de urmaşi ai lui ‘Ali (Alizi) era crucială pentru viaţa religioasă. De asemenea, respectau ritualuri şi practici juridice care îi

diferenţiau de sunniţi, dar şi între ei, mai mult sau mai puţin. Din acest motiv şi altele, în secolele IX-X s-au organizat în trei ramuri principale.

Una şi-a ales numele după un strănepot al lui ‘Ali, pe nume Zayd (m. 740), care condusese fără succes o revoltă împotriva Omeiazilor. Astăzi, şiiţii „zaidiţi” trăiesc aproape în totalitate în Yemen, unde alcătuiesc o minoritate numeroasă. Dar în perioada premongolă erau mult mai răspândiţi, iar spre sfârşitul secolului al IX-lea formaseră chiar organizări statale proprii în Yemen şi în nordul Iranului, independente de un califat abbasid care nu împlinise speranţele şiiţilor de reinstituire a conducerii alide. Şiismul adoptat de Buizi, care se trăgeau dintr-o regiune aflată la sud de Marea Caspică, avea această orientare zaidită.

O a doua ramură şi-a primit numele după Isma‘il (m. cca 755), un contemporan alid al lui Zayd, ce a contribuit doar cu numele la ismailism, care, având origini şi dezvoltare iniţială ezoterice şi revoluţionare, a exercitat o putere de atracţie semnificativă în perioada premongolă. Asemenea zaidiţilor, ismailiţii s-au subdivizat şi şi-au format propriile organizări statale, cea mai importantă fiind de departe Califatul Fatimid din Africa de Nord şi Egipt (909-1171), care, după cum am văzut deja, a fost distrus de Saladin. Deşi iniţial subsectele ismailite şi-au atras adepţi în Orientul Mijlociu şi Asia Centrală, ele supravieţuiesc astăzi în principal în Asia de Sud, Africa de Est şi într-o diasporă globală.

Al-Hilli aparţinea celei de-a treia ramuri şiite, acum cea mai numeroasă, ai cărei membri sunt numiţi şiiţi „duodecimani”. Acest atribut are legătură cu credinţa lor în linia ereditară a imamilor ce a început cu ‘Ali şi s-a încheiat cu

al doisprezecelea, Muhammad al-Mahdi, care, potrivit doctrinei, a intrat într-o perioadă de „ocultaţie” în 940 şi se va întoarce la Sfârşitul Lumii ca să readucă dreptatea în lume. Nu numai că şiiţii duodecimani sunt mult mai numeroşi decât zaidiţii şi ismailiţii – la nivel mondial sunt circa 120 de milioane –, dar, spre deosebire de aceştia, care se găsesc la periferia Orientului Mijlociu, majoritatea trăiesc în principalele teritorii istorice ale islamului: în Liban, sudul Irakului, Kuweit, Bahrain, estul Arabiei Saudite şi Iran, pe lângă Azerbaidjan, Afganistan, Pakistan şi India.

Cum au supravieţuit şi chiar au prosperat şiiţii duodecimani sub stăpânire sunnită? Deşi astăzi pare implauzibil – cu Irakul sfâşiat de un război civil care îi incită pe sunniţi împotriva şiiţilor –, şiismul începuse ca o mişcare de protest politic împotriva Omeiazilor, dar şiiţii duodecimani au reuşit să se desprindă de opoziţie şi să coexiste cu omologii lor sunniţi. Acest proces a început în secolul al VIII-lea şi s-a accelerat în secolele IX-XI, pe măsură ce doctrinele lor juridice şi teologice s-au sedimentat, iar ritualurile lor – mai ales sărbătorile şi riturile de pelerinaj care îi glorificau pe imamii martirizaţi – s-au instituţionalizat. Zaidiţii şi ismailiţii tindeau spre activism politic, chiar revoluţie, însă şiiţii duodecimani erau chietişti pragmatici. Cu alte cuvinte, zaidiţii şi ismailiţii tindeau să învestească cu putere imami care urmăreau să împlinească aspiraţii politice, orientare ce îi punea, inevitabil, în conflict cu conducătorii sunniţi, dar şiiţii duodecimani le încredinţau puterea unor clerici care se mulţumeau în principal să exercite autoritate spirituală, intelectuală şi socială la un nivel local.

Iar în secolul al XIII-lea, şiiţii duodecimani au fost avantajaţi de succesiunea evenimentelor. Şiiţii deţinuseră anumite funcţii favorizate la curţile conducătoare din Irak şi Iran în secolul al XII-lea, însă evenimentele din Bagdad în 1258 au diminuat puterea califului de a decide cu privire la sunniţi. (Unii sunniţi chiar i-au acuzat pe şiiţi de complicitate la uciderea ultimului calif.) Pentru unii, eliminarea califatului a simbolizat sfârşitul hegemoniei sunnite, iar parveniţii mongoli nu numai că au protejat erudiţi şiiţi, ci au fost şi deschişi faţă de şiism, spre deosebire de califatul mameluc predominant sunnit (şi uneori intolerant) din Egipt şi Siria.

Şiism şi erudiţie şiită sub conducerea Ilhanizilor

Al-Hilli a fost un beneficiar direct al noilor aranjamente oficiale. Nu e o întâmplare că, în timp ce comunităţile ismailite din Irak şi Siria au fost distruse aproape în totalitate de mongoli, şiiţii duodecimani au prosperat. Aproximativ între 1310 şi 1317, al-Hilli a trăit la curtea conducătorului ilhanid Oljeitu (1304-1316), cea mai spectaculoasă parte a grandioasei (şi efemerei) sale capitale Sultaniyya, în nord-vestul Iranului. Oljeitu, care a comandat mai multe dintre lucrările lui al-Hilli şi l-a angajat la o academie itinerantă ce îi urma curtea mobilă, s-a convertit chiar la şiism, probabil sub influenţa directă a lui al-Hilli, înainte să revină la islamul sunnit mai târziu.

Începuturile educaţiei lui al-Hilli au fost o variaţie după un model familiar: un fiu promiţător dintr-o familie de elită a fost educat de tatăl lui şi, în cazul lui al-Hilli, de un unchi celebru. (Şi, aşa cum propriul tată i-a fost profesor, tot astfel va fi şi el dascălul unora dintre membrii familiei sale: un fiu şi doi nepoţi se vor număra printre cei mai buni învăţăcei ai săi.) Al-Hilli şi-a aprofundat studiile atât într-un cadru informal, individual (cu erudiţi şiiţi şi sunniţi deopotrivă), cât şi în medrese sunnite din Bagdad. Nu era nimic unic în faptul că în activitatea lui nu conta separaţia dintre sunniţi şi şiiţi: reconstituirea meticuloasă a bibliotecii personale a unui erudit duodeciman pe nume Ibn Tawus (m. 1266), un contemporan de asemenea din al-Hilla, arată că din cele aproximativ 2.000 de cărţi ale sale, circa o treime fuseseră scrise de sunniţi[187]. Sunniţii şi şiiţii tindeau să trăiască în cartiere şi în sate separate, dar elitele lor se amestecau.

O parte ulterioară a educaţiei lui al-Hilli a avut loc în nord-vestul Iranului, la „observatorul” din Maragheh, probabil cea mai faimoasă instituţie ştiinţifică a civilizaţiei islamice. Înfiinţat în circa 1258 de Nasir al-Din al-Tusi, cu care al-Hilli l-a studiat pe Avicenna, Maragheh s-a bucurat de protecţia conducătorilor mongoli şi ilhanizi timp de mai bine de cincizeci de ani. A funcţionat ca un centru important de învăţătură şi cercetare în domeniul astronomiei şi al disciplinelor conexe, clădirile şi instrumentele sale, la care se adăugau biblioteca, locuinţele pentru personal, învăţăcei şi erudiţi, fiind concepute nu numai pentru observaţii, ci şi pentru menţinerea şi progresul astronomiei. Acesta a fost locul în care s-a întreprins o parte din ceea ce a constituit o revizuire fundamentală a gândirii în spiritul lui Ptolemeu,

care, transmisă probabil în Italia pe canale bizantine, a pregătit terenul pentru modelul planetar şi heliocentrismul asociate de obicei cu Copernic (m. 1543).

Astronomia poate avea forme culturale specifice; calendarul evreiesc şi cel musulman sunt diferite, evident, dar în ambele tradiţii astronomia a fost un instrument util pentru calcularea timpului. Pentru că limbajul său de bază este matematica, iar problemele sale fundamentale (de observare şi de măsurare) sunt empirice, ea transcende tradiţia religioasă. La Maragheh, al-Hilli nu a studiat ca să devină astronom, ci a absorbit raţionalismul secolului al XIII-lea. Iar în acest sens, experienţa lui este un exemplu de învăţătură duodecimană. Dezvoltarea deplină a raţionalismului *în cadrul* gândirii religioase a avut loc în teologie şi în drept. Lui al-Hilli i se atribuie circa o sută de titluri, dintre care supravieţuiesc probabil aproximativ şaizeci. Deşi a scris despre filosofie, exegeză coranică, gramatică şi altele, lucrările sale teologice şi juridice au fost considerate fundamentale şi de neînlocuit. El este important îndeosebi ca unul dintre ultimii şiiţi duodecimani care au integrat în inima tradiţiei intelectuale şiite teologia mutazilită, o tradiţie profund influenţată de logica greacă, pe care sunniţii în general au respins-o.

Astfel, raţionamentul dialectic ocupă un loc central în cadrul jurisprudenţei, care stă în centrul teologiei. Din această perspectivă, puterea de a face profeţii nu este un dar de la Dumnezeu – în termeni filosofici, un „accident” contingent, care nu îi este intrinsec acestuia. În schimb, apare cu necesitate din atributele intrinsece ale dreptăţii şi milosteniei lui Dumnezeu şi explică natura omenească.

> Oamenii sunt o specie care se deosebeşte de alte animale, fiind „politici” prin natura lor. Omul are nevoie de multe lucruri în viaţă, lucruri indispensabile pentru activitatea socială, pe care nu le poate dobândi decât prin activitate comună şi cooperare. Apoi, impulsul de a domina este prezent în mod firesc la oameni, astfel că între ei apar violenţe distrugătoare, care sunt opusul înţelepciunii comunităţii. De aici apare nevoia de un factor unificator, care îi constrânge să formeze o comunitate: acest factor este legea şi *sunna*. Dar *sunna* presupune ca un creator de legi să o instituie şi să precizeze sancţiunile ei. Această persoană trebuie să se deosebească de altele din specia sa[188].

La baza acestui raţionament stă un lanţ cauzal inevitabil, care duce de la atributele necesare ale lui Dumnezeu la profeţie şi la instituţia care o succedă, imamatul, calităţile imamilor (numiţi de divinitate şi fără de păcat) reflectându-le pe cele ale profeţilor. Pe scurt, al-Hilli a dus la bun sfârşit proiectul elaborării unui sistem teologic şi juridic care susţinea un imamat deopotrivă absolut necesar şi cu totul delegat în practică: ultimul imam fiind în ocultaţie – adică viu, dar ascuns, urmând să se întoarcă la sfârşitul lumii –, autoritatea lui revenea elitei religioase. Autoritatea clerului era consolidată, păstrându-se şi comunitatea şiiţilor duodecimani.

26

Ibn Taymiyya, reacţionar înverşunat (1328)

La începutul anului 2015 circulau anunţuri conform cărora operele lui Ibn Taymiyya urmau să fie scoase de pe rafturile librăriilor din Egipt şi Iordania. Asemenea dezaprobare oficială nu era cu totul nouă: în anii 1980, ziarele şi revistele controlate de stat atrăgeau atenţia asupra influenţei exercitate de ideile lui asupra tineretului musulman şi multe dintre cărţile sale fuseseră cenzurate o vreme. Dar gândirea lui Ibn Taymiyya fusese în mare măsură ignorată secole la rând de cei care constituiau repere de erudiţie, învăţătorii, gânditorii şi juriştii care ocupau poziţii de prim rang în medrese sau care stabileau legea în cadre formale şi informale. Pur şi simplu era prea multă; şi o mare parte din ea era inaccesibilă, idiosincrasică sau iconoclastă. Potrivit unui contemporan pe nume al-Dhahabi (m. 1348), Ibn Taymiyya redacta echivalentul a aproape optzeci de pagini pe zi; a semnat în total 500 de volume, în principal lucrări de drept şi de teologie. Acelaşi observator îi remarca scrisul de mână urât, care, alături de volumul imens al operei lui (o colecţie cu judecăţile sale juridice a ajuns acum la 37 de volume), a însemnat că, probabil încă de la început, nu a existat o ordine

în scrierile sale – „un coşmar bibliografic”, după cum s-a exprimat unul dintre contemporanii lui[189].

Interesul faţă de Ibn Taymiyya a crescut abia în secolul al XIX-lea, mai ales pe măsură ce numărul de cititori a crescut şi apetitul lor a putut fi satisfăcut prin cărţi produse în masă cu ajutorul tiparniţelor mecanice. Din acest punct devine tot mai greu să vorbim despre repere ale erudiţiei, din cauză că instituţiile pe care se sprijinea educaţia de elită s-au schimbat rapid şi permanent. Astfel, într-o epocă a colonialismului, moderniştii conservatori l-au reactualizat pe Ibn Taymiyya, iar el şi-a redobândit celebritatea de care se bucurase în timpul vieţii. Cei care activau în cadrul tradiţiei întemeiate de Ibn ‘Abd al-Wahhab (m. 1792), eponimul şcolii wahabite care predomină în Arabia Saudită, i-au găsit ideile atractive mai înainte; iar în timpul secolului XX, importanţa lui a crescut enorm în rândul celor cu tendinţe tot mai revoluţionare. Multe dintre opiniile unora precum Osama bin Laden – despre drept, putere politică, comunitate şi război – izvorăsc din interpretări selective şi oportuniste ale numărului enorm de scrieri ale lui Ibn Taymiyya.

Ce explică atractivitatea lui pentru radicali? Şi ce anume din ideile unui jurist şi teolog prolific din secolul al XIV-lea nelinişteşte atât de mult autorităţi din secolul XXI? Răspunsul foarte scurt este: perspectiva sa asupra guvernării şi războiului. Răspunsul mai puţin scurt, pe care îl voi oferi aici, este că Ibn Taymiyya a fost un reacţionar radical. Din scrierile lui se poate extrage un sunnism pe cât de riguros, pe atât de consecvent: în pledoaria lui pentru un rigorism juridic întemeiat pe scripturi şi tradiţie, a criticat vehement o mare parte din teologie şi filosofie, practici populare în ce priveşte

ritul şi cucernicia, ceea ce considera influenţa dăunătoare a creştinilor şi evreilor, credinţe şi practici şiite (a atacat explicit opera lui al-Hilli, îndeosebi opiniile lui despre imamat) – şi multe altele. Ibn Taymiyya nu a fost nici literalist, nici antiraţionalist, cum se afirmă adesea, dar a criticat dur ortodoxia juridică aşa cum se conturase ea de-a lungul secolelor, susţinând că trădase monoteismul pur şi inflexibil al lui Mahomed. Islamul consta nu într-un sistem complex de subtilităţi juridice şi inepţii sau compromisuri teologice, şi nici într-un proiect intelectual care valoriza diversitatea, ci în concepţiile şi practicile lui Mahomed şi ale strămoşilor cucernici care le-au păstrat şi le-au întruchipat. Tot ce a venit ulterior şi orice altceva erau inovaţie.

După cum vedea el lucrurile, Ibn Taymiyya trăia într-o societate coruptă în interior de letargie intelectuală, permisivitate – chiar de o idolatrie legitimată de religia populară – exact când era ameninţată din exterior de o metafizică străină şi de necredinţa şi puterea militară ale mongolilor. O societate abandonată în faţa imoralităţii şi corupţiei şi aflată în pericol din cauza credinţelor militare, politice şi culturale ale unor nonmusulmani? Nu e atât de dificil de explicat de ce acest gânditor din secolul al XIV-lea prinde la publicul din Orientul Mijlociu al secolului XXI.

Invitaţie la controversă

În multe cazuri în cartea de faţă regretăm că sursele istorice sunt insuficiente sau neplauzibile. Ibn Taymiyya este

excepţia care confirmă regula: viaţa lui este probabil singura despre care avem multe detalii din această perioadă. A avut norocul să trăiască într-o perioadă şi în locurile (Cairo şi Damasc) în care înfloreau scrierile biografice. Despre el s-au scris numeroase biografii, două la scurt timp după moartea sa. A atras atenţia atât ca jurist într-o cultură dominată din punct de vedere intelectual de jurişti, cât şi ca persoană publică demagogică ce stârnea controverse.

Ibn Taymiyya s-a născut în iarna anului 1263 într-o familie de învăţaţi hanbaliţi din Harran, un vechi oraş din nordul Siriei, situat astăzi imediat la nord de graniţa dintre Siria şi Turcia. Vremurile erau tulburi: Bagdadul căzuse în mâinile mongolilor cu cinci ani înainte şi, deşi mongolii nu au pacificat niciodată Siria, armatele lor au întreprins campanii şi raiduri de mai multe ori, ocupând-o aproape în întregime în 1260. Când avea şapte ani, familia lui a părăsit oraşul într-o noapte, îndreptându-se spre Damasc, ne spune o sursă, „cu cărţile lui într-o căruţă, fiindcă nu aveau animale de călărie”[190]. Nu s-au mai întors: în primăvara anului 1272, Harranul fusese distrus în timpul războaielor dintre mameluci şi mongoli, rămânând „pustiit şi nelocuit”[191]. Probabil că experienţa din copilărie a fugii de pericolul mongol i-a afectat într-un fel sau altul gândirea la maturitate.

Copilul era precoce. Dată fiind reputaţia sa ca adult, ne putem imagina că era şi nesuferit. „Cei eminenţi rămâneau fără grai în faţa inteligenţei lui”, aflăm din aceeaşi sursă care povesteşte fuga lui noaptea din Harran, „agilităţii minţii, puterii memoriei şi vitezei cu care înţelegea [...]. În copilărie obişnuia să frecventeze locuri în care se citea şi aveau loc întruniri [unde] vorbea şi polemiza, reducându-i la tăcere pe

bărbaţii cu autoritate şi făcând dovada unei cunoaşteri care îi uluia pe notabilii oraşului”[192]. În 1284 i-a urmat tatălui său ca învăţător într-o medresă din Damasc. Erudiţia sa era extraordinară. Alţi bărbaţi ar fi asimilat norme societale şi profesionale şi ar fi dus o viaţă confortabilă, cu demnitate şi statut superior, activând în cadrul intelectual construit de una dintre cele patru şcoli ale dreptului sunnit. El a ales altceva.

Strălucit, combativ şi perseverent, celibatar când celibatul era departe de a fi norma, Ibn Taymiyya era unic prin obsesia lui de a-şi impune viziunea asupra binelui public şi urmărea să discute în contradictoriu ca să ofere un model de împotrivire la *establishment*-ul erudiţiei. Cariera sa de agitator public a început în 1294, când s-a aflat în fruntea mulţimilor care cereau capul unui scrib creştin care îl insultase pe Profet; considera că fărădelegea impunea executarea şi a criticat autorităţile pentru atitudinea lor evazivă şi împăciuitoare. Agitaţia s-a calmat numai după ce creştinul s-a convertit. Acest fapt a dus la primul din mai multe episoade de detenţie: între 1294 şi 1328, la moartea sa, va sta de multe ori în închisorile din Cairo, Alexandria şi Damasc, în total circa şase ani. Pentru autorităţi, întemniţarea îi împăca pe criticii lui, mai ales pe erudiţii care constituiau *establishment*-ul academic din Cairo şi Damasc, şi nu îi permitea să mai facă probleme, agitând masele. Întrucât detenţia îi oferea timp şi linişte să scrie – în cele opt luni petrecute într-o închisoare din Alexandria a compus *Ar-raddala al-mantiqiyyin* (*Combaterea logicienilor*), o lucrare atât de cuprinzătoare şi de substanţială, încât 200 de ani mai târziu a fost prescurtată –, când mamelucii l-au închis pentru a şasea şi ultima oară, i-au luat cărţile.

De ce ajungea la închisoare? Cu siguranţă nu din cauza vreunei poziţii politice, cu atât mai puţin revoluţionare, faţă de regimul mameluc. Spre deosebire de mulţi învăţaţi care evitau contactul cu statul, Ibn Taymiyya a avut legături strânse cu mai mulţi conducători şi ocazional chiar s-a supus unor ordine ale statului. Avea „o dispoziţie structurală de a coopera cu statul", după cum s-a exprimat un specialist[193]. Seria de anchete şi întemniţări, precum şi suprimarea, închiderea şi exilarea adepţilor lui au fost declanşate de stricteţea teologiei şi dreptului său, care l-a adus în contradicţie cu elita juridică şi religioasă moderată, care constituia electoratul statului. Un exemplu este o revoltă din 1309, când aproximativ 500 de sufi au asaltat zona din jurul citadelei Cairoului, reşedinţa somptuoasă şi cazarma mamelucilor, ca să protesteze împotriva criticilor lui Ibn Taymiyya la adresa unora dintre liderii lor respectaţi. Ca urmare, acesta a fost judecat şi închis.

Un exemplu diferit de agitaţie pe care o putea crea este consemnat de renumitul călător-autor Ibn Battuta (m. 1377), care a vizitat Damascul în 1326. Acesta îşi începe relatarea opinând că Ibn Taymiyya era uşor alienat mintal. „Era ceva cu capul lui", scria Ibn Battuta; „avea o doagă lipsă", s-a exprimat un istoric modern. Fragmentul următor, deşi prezentat drept observaţia lui Ibn Battuta ca martor ocular, este posibil să-i fi parvenit la mâna a doua sau a treia:

> Eram în mulţime într-o vineri când le predica oamenilor şi le dădea îndemnuri de la minbarul [amvonul] marii moschei. În discursul său a spus „Dumnezeu coboară în cerul acestei lumi tot aşa cum cobor şi eu acum" şi a coborât o treaptă a minbarului. Un jurist malikit, pe nume Ibn Zahra', l-a mustrat şi i-a denunţat spusele, la care credincioşii s-au ridicat împotriva juristului, lovindu-l cu palmele şi cu încălţările până când i-a căzut turbanul şi i s-a văzut tichia de

mătase de pe cap. L-au criticat pentru purtarea acesteia şi l-au dus acasă la Izz al-Din ibn Musallam, judecătorul hanbaliţilor, care a poruncit să fie închis şi apoi biciuit[194].

Pe juristul malikit l-a supărat antropomorfismul revoltător de grosolan al lui Ibn Taymiyya: în gândirea lui Ibn Zahra' era absurd ca Dumnezeu să se mişte asemenea oamenilor. Răsplata lui, datorită credincioşilor care s-au comportat ca o gloată, a fost descoperirea umilitoare că îi plăcea mătasea, o ţesătură de lux pe care nici un erudit care se respecta nu trebuia să o poarte.

O lume a ameninţărilor

Instabilitatea lui Ibn Taymiyya era alimentată de frică. Pericolele erau numeroase şi de multe tipuri: intelectuale, spirituale, morale, religioase şi militare. Putem lua, pe rând, trei exemple.

Logica era unul dintre ele. Pentru Ibn Taymiyya, ea includea o metafizică incompatibilă cu adevărurile revelate din Coran şi *sunna*. Rezulta că filosofii, a căror metodă se baza pe logica deductivă (mai ales tipurile de silogism), erau cu totul în eroare. „Logica îl nemulţumea nu numai prin simpla ei existenţă, ci pentru că exista în miezul ştiinţelor religioase islamice şi le contamina"[195].

Sufismul era un altul. Nu sufismul în sine îl revolta pe Ibn Taymiyya, ci unele dintre practicile sale populare şi doctrinele ezoterice. Deşi convingerile lui personale nu sunt întru totul

clare, există dovezi solide conform cărora aparţinea el însuşi unui ordin sufi. Şi nici nu se pune la îndoială faptul că accepta ascetismul drept cod al disciplinării în serviciul lui Dumnezeu – adică drept completare la achitarea indispensabilă de obligaţiile juridice. Unii sufi greşeau însă dacă tolerau sau chiar aplicau diverse „inovaţii" abominabile, cum ar fi practicile de cucernicie şi de cult care luau forma muzicii şi a dansului. „Prietenii" lui Dumnezeu (adică sfinţii) puteau fi găsiţi, declara el, printre „specialiştii în Coran, cărturari, oamenii jihadului şi ai sabiei, printre negustori, meşteşugari şi ţărani"[196]. Era ostil în special venerării sfinţilor şi mormintelor lor, pe care o considera un fel de idolatrie.

În termeni de doctrină, sufi greşeau prin faptul că acceptau tendinţe antinomice şi estompau distincţia dintre creaţie şi Creator, pe care o considera inviolabilă. Am văzut mai sus că al-Hallaj ar fi rostit „Eu sunt Adevărul", cuvinte interpretate drept expresie a imanenţei radicale a lui Dumnezeu. Până în timpul vieţii lui Ibn Taymiyya apăruse o doctrină mistică sistematică a „Unităţii Fiinţei", asociată îndeaproape cu andaluzul Ibn 'Arabi (m. 1240), deşi acesta nu pare să fi folosit vreodată sintagma. Conform lui Ibn Taymiyya, care a dedicat acestei chestiuni mai multe lucrări (de exemplu, „Demascarea falsităţii Unităţii Fiinţei şi combaterea celor care aderă la ea"), asemenea sufi „monişti" se înşelau – şi comiteau o erezie – pentru că făceau „confuzie între cosmos şi Creatorul lui"[197]. Fiinţa lui Dumnezeu se deosebeşte fundamental de cea a lumii, susţinea el, şi orice combinare a lor este similară cu neadevărul creştin al încarnării. Este în acelaşi timp o ofensă la suveranitatea şi unicitatea absolută ale lui Dumnezeu şi, ca atare, grotescă prin consecinţele ei, care includ idolatria: „Ei

sunt de acord cu fiecare formă de asociere (adică idolatrie) din lume, pun semnul egalităţii între Dumnezeu şi fiecare lucru creat şi permit venerarea a orice”[198]. Pe scurt, ideile elitiste ale sufismului erau antitetice comunitarismului şi egalităţii islamului.

Jihadul poate fi un ultim exemplu. Opiniile lui Ibn Taymiyya despre jihad – sau, mai exact, modul în care i le-au înţeles unii islamişti – sunt unul dintre motivele principale pentru care cenzorii îi consideră opera atât de periculoasă astăzi. Aici merită subliniat că islamiştii nu sunt „literalişti” în sensul că aderă la sensul explicit sau evident al unor texte precum Coranul sau hadith-ul. În schimb, ei preferă drept dovezi textele care sunt conforme orientărilor lor ideologice, ignorându-le sau minimizându-le pe celelalte. De asemenea, ei invocă un set idiosincrasic de precedente istorice şi autorităţi erudite, Ibn Taymiyya fiind una dintre cele mai importante. Islamiştii procedează astfel deoarece de obicei consideră atractive o mare parte din stilul şi gândirea lui: intransigenţa anti-*establishment*; insistenţa, într-o lume postcalifală, asupra unei teocraţii inflexibile întemeiate pe Sharia; antipatia faţă de şiiţi şi nonmusulmani; ostilitatea faţă de logică şi filosofie; şi, cel mai grav, definiţia tare pe care o dă jihadului.

Secolul al XIII-lea dizolvase mai multe prezumţii şi certitudini. Una dintre acestea se referea la linia califilor abbasizi, care fuseseră centrul simbolic al lumii islamice. O alta, înrudită, se referea la hegemonia politică şi culturală a societăţii islamice. Mongolii au fost cel mai puternic solvent al acestor prezumţii şi certitudini: cuceriseră teritorii islamice şi puseseră capăt spiţei seculare a Abbasizilor. Acum, la începutul secolului al XIV-lea, avea loc un alt val al invaziilor

mongole (trei ofensive în Siria între 1299 şi 1303 şi o alta în 1312), iar ele au fost o provocare la adresa doctrinei, pentru că veneau după aşa-zisele convertiri ale conducătorilor mongoli Ghazan şi Oljeitu. De fapt, Ghazan şi-a justificat explicit invazia pe motiv că mamelucii le violaseră pe „fiicele musulmanilor" din oraşul Mardin din sudul Anatoliei; cu acest argument şi invocând şi altele, se prezenta drept „protector" al islamului[199]. Mulţi dintre soldaţii lui Ghazan erau de asemenea musulmani, unii fiind mameluci care se înrolaseră voluntar.

Prin tradiţie, jihadul fusese o doctrină care justifica şi le impunea musulmanilor purtarea războiului sfânt împotriva nonmusulmanilor. În aceste condiţii, lupta mamelucilor împotriva unor semeni musulmani era legitimă? Şi cum rămânea cu musulmanii care trăiau în Mardinul controlat de mongoli? Care era statutul oraşului şi aveau acei musulmani obligaţia să emigreze spre teritorii islamice?

Răspunsurile lui Ibn Taymiyya la aceste întrebări şi la altele sunt date în trei *fatwa*, soluţii oficiale oferite de un jurist cu educaţie adecvată. Argumentele sunt variate şi complexe, dar se pot rezuma la afirmaţia că trebuie să te lupţi cu mongolii, mai ales pentru că islamul lor este islamul eretic al şiiţilor. Nu e necesar să zăbovim asupra detaliilor, întrucât nu i-au preocupat pe islamişti, care îl invocă pe Ibn Taymiyya în sprijinul opiniilor lor. Ei recomandă – şi unii practică – un jihad ofensiv (şi adesea la întâmplare) care, fundamental pentru credinţa fiecărui credincios, îi vizează şi pe musulmani, şi pe nonmusulmani. Un exemplu este ‘Abd al-Salam Faraj (m. 1982), care afirma că criticile lui Ibn Taymiyya la adresa conducerii mongole pseudomusulmane din secolul

al XIV-lea erau valabile în cazul guvernului egiptean din secolul XX. Musulmanii i-au opresat pe musulmanii autentici şi i-au tolerat pe creştini şi pe evrei: „Oare nu sunt aceste caracteristici aceleaşi ca ale conducătorilor din această epocă şi ale anturajului lor de clienţi?”. Pentru Faraj, Anwar al-Sadat a fost un Ginghis-Han modern[200].

Pentru mulţi, musulmani şi nonmusulmani, opiniile lui Ibn Taymiyya sunt înguste şi necruţătoare, iar anxietăţile lui, atavice. Însă nu e nevoie să fim generoşi ca să afirmăm că l-ar îngrozi să-şi vadă raţionamentele construite cu grijă apropriate atât de simplist în serviciul violenţei la întâmplare.

27

Timur-Lenk, hoţ de oi, cuceritor al lumii (1405)

Arnold Toynbee se pricepea la cuvinte, iată cum descria intrarea lui Timur-Lenk în estul lumii islamice:

> Autoamăgirea lui Timur constituie un exemplu suprem de sinucidere a militarismului. Imperiul lui Timur nu numai că nu i-a supravieţuit, dar n-a exercitat nici un fel de înrâurire pozitivă. Singurele consecinţe ale înjghebării lui provizorii au fost negative. Măturând totul în calea lui, cale care îl ducea repede la propria lui distrugere, imperialismul lui Timur n-a făcut altceva decât să creeze un vid politic şi social în Asia de Sud-Vest[201].

Toynbee ştia că asupra subiectului său plana o umbră profundă de ostilitate şi obsesie. În timp ce englezii citeau textul lui Toynbee despre Timur-Lenk (primul volum al magistralului său *Studiu asupra istoriei* a apărut în 1934), Stalin ordona exhumarea rămăşiţelor lui Timur-Lenk din mormântul din Samarkand. Fascinaţia europenilor se manifestase de mult în scrieri istorice, piese de teatru, operă şi poezie, cel mai celebru exemplu fiind *Tamerlan cel Mare*, tragedia elisabetană scrisă de Christopher Marlowe (m. 1593). „Eu, bici, urgie-a Celui Prea-Înalt”[*], declară Timurul lui

Marlowe. În termeni care aveau să îl anticipeze pe Toynbee, îl descrie pe Timur-Lenk ca pe un fel de nihilist megaloman:

> Sărmană Persie, cândva
> Erai lăcaş de mari cuceritori
> Ce prin curaj şi minte au supus
> Şi Africa, şi graniţa Europei
> Pe unde soarele nu prea cutează
> De-atâţia munţi de gheaţă şi zăpezi,
> Şi azi e-n mâna unui om născut
> Când luna cu Saturn s-a-ncrucişat,
> Iar Zeus, soarele, Mercur n-au vrut
> Să-nsângereze mintea-i schimbătoare.
> Turci şi tătari te-ameninţă cu spada,
> Cu gând să-ţi smulgă ce provincii ai. […]
>
> Ades te-am auzit cum te plângi, doamne,
> De Tamerlan, voinicul lotru scit
> Ce pradă negustorii din Persepolis
> Cari fac negoţ cu-Ostroavele de-Apus
> Şi zi de zi cu haite de tâlhari
> Dă iama în ţinuturile noastre.
> Mânat de-un vis nebun, vrea să domnească
> În Asia şi cu oştiri barbare,
> S-ajungă-al Răsăritului stăpân**.

Marlowe nu a fost nici pe departe singurul scriitor renascentist care a transpus în cuvinte visul politic al înfrângerii musulmanilor (persani sau turci); conform unui critic, *Tamerlan* îmbină „visul-dorinţă renascentist al unui imperiu global cu mitul lui Timur-Lenk”[202]. Şi nici nu ar fi putut sesiza ironia propriului Timur-Lenk mitic, care importă din literatura islamică fragmente biografice în favoarea lui Timur-Lenk. De fapt, unele au fost fabricate iniţial într-o maşinărie de propagandă concepută astfel încât să producă

un personaj eroic menit să cucerească şi să conducă, după cum vom vedea.

Când vine vorba despre Timur-Lenk, e greu de evitat forţa de atracţie a polilor opuşi: cel legendar eroic şi cel polemic dur. Timur-Lenk ocupă o poziţie privilegiată în imaginarul islamic şi european, când celebrată, când înfierată. Cum ar putea fi altfel, date fiind atât anvergura realizărilor sale militare şi politice – o veritabilă reconstituire a cuceririlor spectaculoase ale lui Ginghis-Han –, cât şi ticăloşiile pe care le-a comis pe parcurs? Turnurile alcătuite din capete tăiate nu pot fi uitate cu uşurinţă. În decurs de o generaţie de la moartea lui, un cărturar peripatetic care avea nişte socoteli de încheiat urma să scrie o biografie al cărei titlu spune totul: *Minunile destinului din jurul nenorocirilor pricinuite de Timur-Lenk*. Rareori a mai scris vreun biograf cu atâta „ostilitate şi dispreţ intransigente şi explicite", după cum s-a exprimat un istoric[203]. Avea motive întemeiate: autorul, Ibn ‘Arabshah (m. 1450), împreună cu mama şi sora lui, se pare, fusese în copilărie victima uneia dintre catastrofele umane cauzate de campaniile lui Timur-Lenk, adesea de nivelul unui genocid, această criză umanitară survenind imediat după ce a cucerit Damascul în 1401.

În schimb, în secolul al XVIII-lea a apărut o tradiţie de mare succes a biografiilor lui Timur-Lenk ca erou legendar, scrise în persană şi turcă. În acest caz, ca şi în altele, imaginii sale îi conferă strălucire relatări fabuloase în care sufi itineranţi îl supun unor probe şi încercări pe care el le trece cu bine, bineînţeles, demonstrându-şi astfel calităţile de conducător aspirant drept. Mult mai recent, Timur-Lenk a devenit subiectul unui veritabil cult în Uzbekistan, cu numele

lui fiind botezate monumente, „ca să nu mai vorbim de străzile, parcurile şi staţiile de metrou care îi poartă numele, precum şi muzee, fonduri şi decoraţii, portrete, filme, romane, piese de teatru, publicarea în traducere uzbecă a mai multor cronici istorice timuride şi colosala sărbătorire a 660 de ani de la naşterea lui Timur-Lenk”[204].

Timur-Lenk s-a autointitulat iniţial protectorul şi restauratorul a „două mari ordini mondiale”, cea a lui Ginghis-Han şi cea a islamului, cauză care i-a legitimat campaniile practic omnidirecţionale şi neîncetate – cucerirea lumii[205]. Acum este un naţionalist.

Mongoli şi musulmani

Atât datele reale, cât şi ficţiunile originale despre viaţa lui Timur-Lenk pot fi înţelese numai în contextul stăpânirii mongole din estul islamic. Întrucât activa în cadrul unei culturi politice hibride, a trebuit să adopte un fel de ambidextrie culturală. Pe de o parte, regulile profunde ale conducerii legitime erau islamice. Estul Iranului şi Transoxiana fuseseră guvernate secole la rând de dinastii care îşi fundamentaseră conducerea în termeni islamici, susţinând că descindeau din primii musulmani şi că fuseseră delegaţi de califi, aplicând normele şi legile islamice sau dezlănţuind jihadul împotriva necredincioşilor. Ilhanizii au avut motive întemeiate să se convertească la islam; poate că acest lucru le-a displăcut, dar au înţeles că tradiţiile şi

credinţele stepei trebuiau să se adapteze la modul de conducere a statelor permanente.

Pe de altă parte, în secolele XIII-XIV, la mongoli, conducătorul se deosebea de cei conduşi în virtutea originilor sale, descendenţa din însuşi Ginghis-Han, cuceritorul lumii, fiind deosebit de preţuită; carisma lui se transmitea prin sânge de la o generaţie la alta. Cu timpul, anvergura extraordinară a cuceririlor lui Timur-Lenk, alături de realizările dinastiei sale, îi va conferi o carismă proprie. Ca urmare, filiaţia timuridă a devenit un element de legitimare genetică în sine. Babur (m. 1530), întemeietorul a ceea ce a devenit dinastia Mogulilor din India, se mândrea cu descendenţa din Timur-Lenk pe linie paternă şi din Ginghis pe linie maternă.

Contextul politic în care a intrat Timur-Lenk era un vid rezultat în urma dizolvării statelor succesoare mongole din întreaga Eurasie, inclusiv cel al Ilhanizilor din Iran. Locuind în capitale din nord-vestul Iranului, Ilhanizii se dovediseră conducători şi protectori foarte credibili, dar în 1335-1336 Abu Sa‘id, ultimul conducător efectiv al dinastiei, a murit fără să aibă un moştenitor, lăsându-şi astfel statul pradă luptelor pentru succesiune. Ulterior, conducerea centralizată, în forma în care existase, s-a dizolvat. În acelaşi an (736 în calendarul islamic) a fost plasată în cele din urmă data naşterii lui Timur-Lenk. Această datare este aproape cu certitudine o manevră propagandistică menită să-l poziţioneze drept succesor al acelui ultim conducător ilhanid puternic.

Data inventată a fost una dintre modalităţile prin care Timur-Lenk a contrabalansat circumstanţele naşterii sale şi şi-a creat o imagine pe măsura ambiţiilor sale. Avea strămoşi

importanţi dintr-un trib mongol turcit, numit Barlas. Însă nu putea pretinde că se trage din însuşi Ginghis-Han, iar în cadrul unei elite conducătoare care preţuia o asemenea filiaţie – chiar insista asupra ei –, avea nevoie de elemente compensatorii. Unul era căsătoria cu cineva cu această descendenţă – aşa că şi-a găsit o prinţesă urmaşă a lui Ginghis. Ca să le facă pe plac mongolilor, mai târziu a instalat un han-marionetă care deţinea genele indispensabile ale lui Ginghis.

O altă recomandare era soarta favorabilă, care putea fi făcută să rezoneze în termeni islamici. Faptul că Timur-Lenk a crescut în Transoxiana printre mongoli musulmani nu înseamnă că era un musulman devotat sau cucernic după standardele acelei vremi sau ale oricărei alteia; pe de o parte, pentru că prefera cutumele mongole, şi nu Sharia, unii musulmani îl considerau nonmusulman. Acest lucru înseamnă totuşi că a putut să se folosească de mituri şi tropi islamici ca să ilustreze acea soartă favorabilă. Conform unor relatări, se născuse în momentul conjuncţiei dintre Jupiter şi Venus, pe care astrologii musulmani o considerau de multă vreme norocoasă; ca urmare, era cunoscut drept „Stăpânul Conjuncţiei Norocoase”. Începuturile sale modeste – conform unor relatări, fura animale domestice – sunt şi ele stereotipe, menite să-i modeleze tinereţea după tiparul impus de însuşi Ginghis-Han. De asemenea, aceste legende au avut şi rolul de a explica de ce era şchiop. Aflăm că se rănise în perioada în care se ducea să fure oi. (Şchiopătatul a dat naştere termenului acum arhaic „Tamerlan”, care derivă din expresia persană „Timur-i lang”, „Timur cel şchiop”.)

Legendele au circulat pentru că succesul militar – chiar şi unul spectaculos, ca al lui Timur-Lenk – a trebuit să fie tradus în limbajul puterii politice legitime. Nu putem afla informaţii despre începuturile sale, dar în jurul anului 1360 devenise căpetenia tribului Barlas. Această etapă a ascensiunii sale a fost alcătuită parţial din ceea ce este numit uneori „vagabondaj politic", „viaţa dură a tâlhăriilor şi jafurilor"[206], când un bărbat ambiţios dintr-un trib, operând de regulă în punctul de întâlnire a regiunilor cu aşezări permanente şi a celor populate de nomazi, a câştigat tot mai mulţi adepţi credincioşi, îndeosebi prin abilităţile sale marţiale şi politice. Parţial datorită formării unor alianţe cu alţi hani mongoli, în decurs de circa un deceniu Timur-Lenk se impusese drept conducător într-o capitală pe care avea să o construiască după bunul său plac, Samarkand (în sud-estul Uzbekistanului de astăzi). Acolo a pus la propriu şi la figurat bazele arhitecturii timuride, o realizare însemnată, mai ales ale amenajării grădinilor – fapt ce poate că reflectă ciocnirea dintre stilul de conducere nomad şi cel permanent. Samarkand şi apoi Herat au fost capitalele guvernării timuride până la prăbuşirea lor în 1507. După un model familiar din cuceririle mongole, artizanii luaţi prizonieri în timpul cuceririlor sale au fost adesea cruţaţi, pentru a li se valorifica talentele.

În pofida interesului său pentru arte, Timur-Lenk a fost mai presus de toate un comandant de armate. Campaniile sale militare spre nord şi est i-au extins puterea, iar în 1381 s-a orientat decisiv spre vest, către Afganistanul şi estul Iranului de astăzi. În 1386, primul dintr-o serie de războaie care au durat mai mulţi ani l-a purtat în vestul Iranului, iar în 1394 stăpânea deja Irakul, inclusiv Bagdadul. După o serie de

campanii în nordul Indiei (Delhi a fost prădat în 1398), a declanşat un război brutal şi de lungă durată în Orientul Mijlociu. Locuitorii mai multor oraşe, inclusiv Damascul şi Bagdadul, au fost masacraţi şi înrobiţi în masă. Timur-Lenk a murit în 1404, la începutul unei proiectate invazii a Chinei.

Conducător al unei mari părţi din vestul Eurasiei, Timur-Lenk se transformase dintr-un membru de trib într-o figură emisferică. După ce a înfrânt o armată otomană în vara anului 1402, a trimis scrisori la mai multe curţi europene, oferindu-le prietenia sa şi oportunităţi comerciale. Reacţia Franţei şi Angliei, care se temeau de armatele otomane, a fost una de bucurie: Timur-Lenk era *amico nostro* („prietenul nostru”)[207]. Preferau răul pe care nu îl cunoşteau. Diplomaţia s-a desfăşurat prin schimburi de cuvinte (scrisori sau solii) şi diverse daruri de mare valoare – nu numai textile (în special mătăsuri şi blănuri), ci şi monede, pietre preţioase şi animale exotice. Timurizii au dăruit cai de stepă; se ştie că au primit struţi şi cel puţin o girafă.

Astfel, cucerirea brutală a creat o organizare statală care cerea formalităţi şi cultura politeţii. În *Zafarnama* (*Cartea victoriilor*) a lui Sharaf al-Din Yazdi (m. 1454), un elogiu la adresa lui Timur-Lenk dedicat nepotului acestuia, citim despre struţi şi girafă, daruri aduse de un sol din Egipt. De fapt *Zafarnama*, care a fost încheiată în jurul anului 1425, rezumă ansamblul paradoxal al valorilor timuride. Pe de o parte, prezintă cuceriri militare aproape universale. Pe de altă parte, scrisă într-o persană foarte elevată, presărată cu poezii şi aforisme şi bogat ilustrată – artele timuride se mândreau cu anluminurile şi ilustraţiile manuscriselor –, este mult mai mult decât o consemnare seacă a unor fapte militare. De fapt,

este unul dintre numeroasele exemple ale tradiţiei foarte elaborate a scrierilor istorice persane care nu numai că aparţine perioadei timuride, ci şi, fiind atât de strâns legată de curtea lui Timur-Lenk de la Samarkand, poate fi considerată un element al maşinăriei sale propagandistice.

O altă rotiţă din angrenaj a fost Nizam al-Din Shami (m. cca 1410), originar din Tabriz, căruia i s-a cerut în 1401 să scrie o istorie a lui Timur-Lenk, intitulată de asemenea *Cartea victoriilor*. Un alt exemplu este Hafez-i Abru (m. 1430), tot un membru al curţii lui Timur-Lenk, ca şi al celei a fiului acestuia, Shah Rukh (m. 1447). Interesele acestuia înclinau spre istoria universală şi, astfel, spre tradiţia lui al-Tabari şi Rashid al-Din, dar în acest cadru a dedicat o lucrare distinctă domniei celor doi conducători timurizi, intitulată fără modestie (ca în cazul mai tuturor cărţilor de acest fel) *Crema istoriilor*.

Ibn Khaldun a avut privilegiul să-l întâlnească pe Timur-Lenk şi ne povesteşte că acesta nutrea un interes personal faţă de istorie, stimându-l pe al-Tabari mai puţin decât îl stima Ibn Khaldun.

> Acest rege Timur-Lenk este unul dintre cei mai măreţi şi mai puternici regi. Unii îi atribuie cunoaştere, alţii îi atribuie erezie, fiindcă îi observă preferinţa pentru „membrii Casei" [lui ‘Ali – adică un şiit]; alţii îi atribuie folosirea magiei şi vrăjitoriei, dar toate acestea nu au nici o substanţă; el este pur şi simplu foarte inteligent şi foarte perspicace, dependent de dezbateri şi argumentaţii pe subiecte pe care le cunoaşte, dar şi pe care nu le cunoaşte[208].

Probabil că Timur-Lenk nu îşi cântărise bine opinia cu privire la al-Tabari. Totuşi, întrucât a considerat istoria comandată drept prima versiune a posterităţii, a stabilit un precedent pe care descendenţii lui aveau să-l urmeze. Pentru că scriitorii de

la curte erau atât de valoroşi, erau plătiţi generos, adesea cu pământuri. Acesta a fost şi cazul lui Yazdi. Ani mai târziu, un guvernator timurid care voia să-l angajeze pe Yazdi a răspuns la preocupările acestuia cu privire la drumul lung până la curtea respectivă cumpărându-l cu „un şir de cămile, o litieră şi bani”[209]. Investiţia a meritat.

* Christopher Marlowe, *Teatru*, *Tamerlan cel Mare*, partea I, traducere şi note de Leon Leviţchi, Editura Univers, Bucureşti, 1988, p. 72 (n.tr.).

** Christopher Marlowe, *Teatru*, ed. cit., pp. 34-35 (n.tr.).

28

Ibn Khaldun, teoretician al societăţii şi istoric (1406)

Timur-Lenk l-a întâlnit, Marx şi Engels l-au citit şi a fost comparat cu Tucidide (m. cca 400 î.Hr.), Machiavelli (m. 1527), Giambattista Vico (m. 1744), Adam Smith (m. 1790), Hegel (m. 1831), Comte (m. 1857), Émile Durkheim (m. 1917), Max Weber (m. 1920), Marc Bloch (m. 1944), Fernand Braudel (m. 1985) – şi mulţi alţii. Lucrarea sa *Muqaddima* sau *Introducere (în istorie)* a fost tradusă integral sau parţial din araba originală în cel puţin douăzeci de limbi, de la bulgară la urdu, inclusiv catalană, ebraică, coreeană şi poloneză. Şcoli, universităţi, catedre universitare şi centre de cercetare îi poartă numele pentru a-l onora. Profilul său grav apare pe o bancnotă din Tunisia, unde s-a născut. Şi dacă multe dintre personalităţile incluse în cartea de faţă şi-au dobândit renumele scriind zece sau douăzeci de cărţi (şi adesea mai multe), Ibn Khaldun şi l-a câştigat datorită uneia singure.

Cum se explică atenţia şi renumele de care se bucură Ibn Khaldun? Dacă în imaginarul popular Saladin ilustrează virtuţile publice ale comandantului sau omului de stat – curaj, determinare, clemenţă –, Ibn Khaldun atrage afecţiunea

profundă a eruditului. De fapt, aplecarea serioasă a specialiştilor asupra *Introducerii* este aproape la fel de veche ca aplecarea specialiştilor moderni asupra istoriei arabe şi islamice: opera lui face obiectul unui şir aproape neîntrerupt de studii occidentale care începe din primul deceniu al secolului al XIX-lea, când Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (m. 1838), cea mai influentă personalitate a orientalismului francez, a publicat 15 pagini de extrase. Deşi orientalismul este mult mai mult decât un discurs academic despre colonialism, e absurd să negăm întrepătrunderea lor. Francezii ocupau deja Africa de Nord în 1830, dar extinderea controlului lor a fost un proces care a ajuns la un oarecare final abia în 1847, după ce au întâmpinat o rezistenţă fermă din partea berberilor. În toiul tuturor acestor evenimente (în 1840), ministrul de Război francez a comandat traducerea pasajelor din *Istoria* lui Ibn Khaldun care se refereau la Africa de Nord.

Acesta încerca să-i înţeleagă pe berberi; iar Ibn Khaldun este apreciat şi astăzi pentru informaţiile oferite cu privire la triburile şi dinastiile Africii de Nord din secolele XII-XIII. E adevărat că otomanii au fost mai interesaţi de el decât se credea; în secolul al XVI-lea era deja citit de intelectuali otomani, iar în secolul al XVIII-lea a fost tradus parţial în turcă. Însă datorită orientaliştilor europeni, opera lui a avut o largă circulaţie şi ocupă acum un loc important în gândirea islamică modernistă. Căci Ibn Khaldun a avut învăţăcei, dar nu şi discipoli ca atare şi cu atât mai puţin o şcoală de gândire.

„Redescoperirea” lui Ibn Khaldun din secolul al XIX-lea a pus bazele celebrităţii sale din secolul XX, care derivă în principal din ce e descris, pe bună dreptate, ca „abordarea sa

extraordinar de modernă a studiului istoriei şi societăţii”[210]. Este inclus, nu fără temei, în rândul celor mai originali teoreticieni ai societăţii din lumea preindustrială, chiar un precursor al ştiinţelor sociale. Filosofii, istoricii, economiştii şi sociologii şi-l revendică, văzând adesea în opera lui elemente din disciplinele lor; i se atribuie cu regularitate paternitatea asupra domeniului sociologiei. A trecut chiar şi în sfera publică. Atenţia pe care o acorda preţurilor, salariilor, taxelor şi bugetelor de stat este interpretată uneori drept politică fiscală şi este îndrăgit în special de susţinătorii economiei ofertei şi de politicienii orientaţi spre reducerea taxelor – inclusiv de unii ca Ronald Reagan, care a afirmat la un moment dat că identifica recomandări profetice pentru problemele fiscale ale capitalismului modern într-o lucrare de istorie islamică din secolul al XIV-lea. Acesta este doar un exemplu evident al tentaţiei irezistibile de a-l considera pe Ibn Khaldun un profet al viitorului, şi nu un produs al vremii sale.

Pe parcursul vieţii sale, interesul lui Ibn Khaldun pentru putere şi societate s-a împărţit între impulsuri complementare, unul spre implicarea în viaţa politică şi celălalt spre reflectarea detaşată asupra semnificaţiei sale profunde. Un specialist cu un spirit de observaţie aparte scria: „În tinereţe pare să fi sperat că, de fapt, filosoful nu trebuie să trăiască niciodată izolat într-o societate care nu este a lui: că s-ar putea aştepta, dacă şi-ar da silinţa, să-l producă pe regele-filosof, care ar putea face lucruri mai bune”[211]. Ibn Khaldun şi-a dat silinţa, dar nu a avut un asemenea succes. Rashid al-Din şi-a pecetluit singur soarta, după cum am văzut mai sus; totuşi, avusese şansa să ajungă pe scena unui stat mongol puternic, pe care a putut să joace cu rezultate bune rolul

omului de stat – filosof. Regii neînsemnaţi din Africa de Nord, care se ciorovăiau pentru stătuleţe incomparabile cu colosul din Orientul Apropiat şi Asia Centrală – organizarea statală mongolă –, nu i-au permis lui Ibn Khaldun să joace un rol similar. „Am refuzat să mă expun din nou primejdiilor puterii”, avea să-i scrie unui protector dezamăgit în 1369, „după ce am renunţat la falsele ei făgăduinţe şi am suferit atâta vreme din cauză că am neglijat ştiinţele”. A continuat: „Nu mă voi mai implica în treburile regilor, ci îmi voi îndrepta toată atenţia spre studiu şi predare”[212]. Renumita *Introducere* a lui Ibn Khaldun poate fi interpretată ca o încercare de identificare a trăsăturilor structurale ale societăţii nord-africane care i-au zădărnicit demersurile de a-şi realiza ambiţiile politice.

Viaţa şi opera

Ibn Khaldun a trăit într-o perioadă de mare instabilitate, chiar marcată de dezastru: vârsta sa adultă a început cu catastrofa care a fost ciuma şi avea să se încheie cu catastrofa care a fost Timur-Lenk. Dar dacă un cărturar singuratic sau studios poate s-ar fi ferit de instabilitate şi calamitate, ambiţiile l-au determinat pe Ibn Khaldun să le înfrunte pe amândouă. Şi exact asta a făcut, însă doar parţial cu succes.

S-a născut la Tunis, în 1332, într-o familie cu origini în rândul conducătorilor islamici din Spania secolului al VIII-lea, mai ales din Sevilla, unde au exercitat o considerabilă putere

politică în secolul al IX-lea, drept una dintre cele mai importante familii din oraş. La mijlocul secolului al XIII-lea, familia a părăsit Sevilla şi s-a mutat la Tunis, condus pe atunci de Hafsizi, o dinastie berberă formată de conducători independenţi pe teritoriile Tunisiei şi estului Algeriei de astăzi. Contextul era dezintegrarea imperiului almohad care făcuse legătura între Spania şi Africa de Nord, îndeosebi sub presiunea Reconquistei creştine a Spaniei. Înaintaşii apropiaţi ai lui Ibn Khaldun serviseră statul hafsid; el s-a căsătorit cu o membră a dinastiei domnitoare, fiica unui renumit comandant hafsid; cu ea va avea cinci fiice şi doi fii. Tatăl lui, ne spune chiar Ibn Khaldun, „a lăsat sabia şi serviciul [statului] în favoarea cunoaşterii şi refugiului [în studiu]”[213]. Educaţia sa timpurie a fost una tipică, axată pe Coran, limba arabă (inclusiv poezia), tradiţiile referitoare la Profet şi fundamentele dreptului islamic. Doi dintre fraţii lui au avut probabil cam aceeaşi educaţie; unul, pe nume Yahya, avea să fie un istoric oarecum important.

Dacă educaţia sa a fost tipică, ceea ce a urmat a fost atipic – două lovituri, una după alta, pentru tânărul (probabil) sensibil. Prima a venit în 1347, când Marinizii, o altă dinastie berberă care i-a succedat pe Almohazi, au preluat temporar controlul asupra Tunisului de la Hafsizi. Această schimbare de regim l-a familiarizat pe Ibn Khaldun cu frământările politice ale Africii de Nord şi Spaniei, o regiune ce resimţea la nord presiunea regatelor creştine în expansiune, iar la sud, a triburilor berbere; spre deosebire de estul islamic, unde statele tindeau să se reunească în imperii cu vaste domenii agricole, aici a rezultat un sistem de oraşe-state relativ slabe care era instabil şi predispus la fragmentare.

Ibn Khaldun avea să se implice o mare parte din următorii 30 de ani în viaţa politică a acelor oraşe-state, trecând de la un protector nestatornic la altul, lucrând ca ministru de rang înalt, secretar, administrator, ambasador sau consilier al conducătorilor din Tunis, Fez, Béjaia (Bougie), Tlemcen şi Granada; pentru că puterea militară (şi stabilitatea politică în general) depindea adesea de relaţiile cu triburile berbere, a căpătat experienţă directă cu triburi nomade şi seminomade. A ocupat prima funcţie în 1352, iar în 1382, după ce a fost la ananghie de mai multe ori decenii la rând (a fost deseori victima intrigilor de la curte şi a fost întemniţat de două ori), a plecat din Africa de Nord în pelerinaj la Mecca. Nu avea să se mai întoarcă niciodată în Africa de Nord. Şi-a petrecut restul vieţii la Cairo, fiind când profesor, când judecător-şef în statul mameluc. Pe când făcea parte din suita foarte tânărului sultan mameluc al-Faraj ibn Barquq (14 ani la acea vreme), a ajuns la Damasc, unde avea să-l întâlnească pe Timur-Lenk în ianuarie 1401.

Tânărul primise a doua lovitură în 1348-1349, când ciuma bubonică, numită în Europa „Moartea neagră”, a ajuns la Tunis. Epidemia i-a ucis ambii părinţi. La Tunis fusese educat de tatăl său şi de marea comunitate de cărturari a oraşului, ce inclusese o diasporă de învăţaţi iberici care fuseseră exilaţi din nord când regatele creştine se extinseseră spre sud. Ciuma a ucis şi mulţi cărturari, iar astfel Ibn Khaldun a fost nevoit să-şi aprofundeze studiile fără să se mai bucure de reţeaua respectivă.

Lucrând pentru protectorii aflaţi la conducere, a avut acces la învăţătura de la curţile lor, dar un personaj deosebit de important pentru formarea lui a fost un erudit pe nume al-

Abili (m. 1356). „Prestigiul şeicului era imens, iar autoritatea lui în domeniul ştiinţelor raţionale era universal recunoscută. O întreagă generaţie de scriitori şi jurişti asistau la prelegerile lui şi au beneficiat de pe urma învăţăturii lui strălucite”[214]. Ibn Khaldun relatează că i-a urmat cursurile la Tunis, când al-Abili venea să predea, studiind „cele două discipline fundamentale (adică principiile aflate la baza jurisprudenţei şi teologiei), logică şi toate artele filosofice şi matematice”[215]. Probabil că şi-a luat multe notiţe la numeroase prelegeri, dar există puţine dovezi că a vrut să pună în circulaţie sau să publice vreo parte a scrierilor sale înainte să prezinte primele versiuni ale *Introducerii* în anii 1370. Dar s-a păstrat o ediţie prescurtată a unei lucrări de teologie scrise de Fakhr al-Din al-Razi (m. 1209), realizată de Ibn Khaldun. Este datată aprilie 1351 şi pare să fi fost un eseu predat de Ibn Khaldun profesorului său al-Abili[216]. Asemenea tip de învăţare i-a permis lui Ibn Khaldun să organizeze teoretic observaţiile pe care le-a putut face datorită carierei sale.

Introducerea

Ibn Khaldun avea în jur de 45 de ani când circumstanţele – s-a pus rău cu un protector – i-au oferit o perioadă de solitudine în care a putut să-şi adune gândurile. Lecturile, reflecţia şi conversaţiile îndelungi şi, aproape sigur, o depresie profundă s-au soldat cu trei ani şi jumătate de izolare la Qal‘at Ibn Salama, o fortăreaţă din vestul Algeriei. „Cuvintele şi

ideile curgându-mi în minte precum smântâna într-un putinei", Ibn Khaldun a terminat o versiune a *Introducerii* în 1377[217]; în anii în care a predat în Egipt avea să facă numeroase revizuiri, adăugiri şi modificări. Deşi urma să aibă o viaţă proprie, această *Introducere* a fost iniţial concepută ca prima parte a unei *Istorii* universale în şapte volume, care începea cu Creaţia şi ajungea (în volumele şase şi şapte) în vestul musulman al vremii sale; patru ani mai târziu (în 1381), istoria a fost finalizată şi dedicată conducătorului hafsid Abu al-'Abbas (m. 1394). O altă lucrare, din care am citat de câteva ori mai sus, a fost o *Autobiografie*, traducerea convenţională a unei opere scrise la persoana întâi, dar cu un titlu la persoana a treia, *At-tarif bi-ibn khaldun wa-rihlatih gharban wa-sharqan* (*Biografia lui Ibn Khaldun şi călătoriile sale în apus şi răsărit*). Iniţial a conceput-o ca pe o anexă la *Istorie*, dar a ajuns să o considere o lucrare independentă, iar de atunci este tratată ca atare. A încheiat-o în 1405, anul dinaintea morţii sale.

În pofida frustrărilor şi dezamăgirilor sale, experienţa lui Ibn Khaldun în slujba statului în Africa de Nord şi în Granada a fost nepreţuită pentru gândirea sa. Căci dincolo de schimbările de suprafaţă din viaţa politică – nu numai (sau nu în principal) maşinaţiile de la curte, ci şi caracterul mereu schimbător al rivalităţii dintre state, alimentat de dorinţa conducătorilor de a-şi spori, a-şi menţine sau a-şi proteja puterea – se aflau tipare mai profunde. Procesul şi schimbarea – esenţa istoriei – fuseseră neglijate de istorici, scria el, care „prezentau informaţii istorice despre dinastii şi descrieri de evenimente din perioada timpurie drept simple forme fără fond, săbii fără teacă, drept cunoaştere ce nu poate fi decât ignoranţă conservată, căci nu se ştie ce anume din ea este din

afară şi ce e autentic”[218]. Problemele convenţionale ale istoriei prezentau interes pentru Ibn Khaldun, care avea opinii dure privind transmiterea unor relatări istorice în mod clar absurde, însă era pasionat „să cunoască în profunzime mecanismele şi explicaţiile din spatele evenimentelor”[219].

„Domeniul istoriei înseşi trebuia cucerit” pentru filosofie[220]: pe baza tiparelor fundamentale ale umanului, care sunt înrădăcinate în biologic şi material, trebuia construită nici mai mult, nici mai puţin decât o „ştiinţă a culturii”. Ca urmare, el începe cu observaţia lui Aristotel (aşa cum au transmis-o şi au interpretat-o filosofii musulmani) conform căreia omul nu este autonom şi, întrucât hrana, adăpostul şi altele asemenea necesită cooperare – adică organizare socială –, omul este în mod necesar un animal politic. Ideile noi cer adesea cuvinte noi, iar Ibn Khaldun, care a integrat în opera sa poezii (unele proprii) , avea anumite interese şi aptitudini literare; astfel, are un stil propriu şi şi-a inventat o parte din vocabular. Rezultatul interacţiunii şi cooperării oamenilor este numit de el *umran*, „cultură” în sensul obiceiurilor şi instituţiilor sociale, înglobate în mediu (geografia planetară şi fizică şi clima) şi constrânse de acesta. „Cultura” este evolutivă şi ciclică, conectată printr-o dialectică între cei doi mari poli ai gândirii lui Ibn Khaldun: mediul rural (inclusiv populaţiile de ţărani şi de nomazi) şi oraşul, pe care îl înţelege nu ca entitate politică, ci drept centrul diferenţiat din punct de vedere social al activităţii economice şi puterii statului.

Dinamica ce leagă cei doi poli este un sentiment al solidarităţii pe care îl au oamenii din mediul rural şi care capătă putere militară în special prin leadership tribal. (Ibn

Khaldun descrie istoria islamică timpurie drept sui-generis prin particularităţile sale, dar, ca regulă generală, eficacitatea mesajelor religioase depinde, susţine el, de această solidaritate.) Forţa motrice şi ciclică a istoriei este această solidaritate (*asabiyya*), care, canalizată şi condusă de o căpetenie, le conferă oamenilor de la ţară o forţă militară superioară, permiţându-le să cucerească state cu aşezări permanente, ai căror dinaşti, slăbiţi de o cultură citadină a luxului, şi-au pierdut solidaritatea. Îmblânzit de viaţa la oraş, omul îşi pierde ferocitatea, aşa cum domesticirea îmblânzeşte animalul sălbatic. Cultura aşezărilor permanente – îndeosebi dezvoltarea meşteşugurilor şi ceea ce am numi cultură înaltă sau „civilizaţie" – face parte în mod organic din viaţa statului; dar în ea stau şi germenii distrugerii statului, pentru că dinaştii domnitori, conform viziunii lui Ibn Khaldun asupra economiei, nu reuşesc să distribuie resursele astfel încât să menţină *asabiyya*. Durata fiecărui ciclu, afirmă el, este de aproximativ trei generaţii.

Expunerea de mai sus nu îi reflectă cum se cuvine subtilitatea gândirii. Bineînţeles, îi putem aduce multe critici – viziunea lui asupra producţiei rurale este rudimentară, iar distincţia între mediul rural şi cel urban este exagerat de dihotomică, de exemplu –, dar nu ne putem îndoi de coerenţa ei generală. Ea îi sistematizează observaţiile şi înţelegerea forţelor care influenţau viaţa politică: declinul Imperiului Almohad şi expansiunea şi contractarea dinastiilor berbere tribale rivale a căror forţă provenea din teritoriile populate de nomazi, dar care erau atrase la rândul lor în proiectul donquijotesc al cârmuirii din capitale.

„Tucidide a inventat istoria, însă Ibn Khaldun a transformat-o într-o ştiinţă”[221]. Depinde de ce înţelegem prin ştiinţă. Astăzi ne gândim în principal la ştiinţele naturii şi la cele fizice, despre care presupunem că se bazează pe culegerea unor date, aplicarea unor ipoteze şi demonstrarea prin reproducere. Nici o lucrare care tratează setul extraordinar de complex de variabile ce condiţionează comportamentul uman, fie el individual sau colectiv, nu satisface cerinţele unei asemenea definiţii. Pe de altă parte, ca lucrare ce identifică în datele istorice tipare pe care le generalizează într-o euristică ce poate să explice (şi chiar să prevadă) comportamente sociale înţelese într-un sens larg, *Introducerea* nu numai că se califică drept operă ştiinţifică, dar chiar nu are precedent în gândirea istorică, fie ea islamică sau de alt tip.

După standardele contemporane – fie ele din Europa, din Asia de Sud sau din Asia de Est –, lucrările istorice islamice au reprezentat o realizare extraordinară. Dar nici chiar cele mai subtile şi mai ambiţioase dintre ele nu s-au putut sustrage forţei gândirii teleologice, providenţiale sau deterministe. Scrierile de istorie universală au fost de regulă proiecte de ilustrare a călăuzirii providenţiale oferite de Dumnezeu sau de legitimare a unei dinastii conducătoare, a unei ordini sociale sau a unui angajament sectar. Ibn Khaldun, care a oferit un sistem în locul unei serii de istorisiri, a văzut că acestea puteau fi mult mai mult.

29

Mehmed al II-lea, *cuceritor şi renascentist* (1481)

În 1479, un sol al sultanului otoman a ajuns la senatul din Veneţia. Potrivit unei relatări, a solicitat serviciile „unui pictor bun care se pricepe să facă portrete”[222]. Misiunea i-a fost încredinţată lui Gentile Bellini (m. 1507), un pictor de frunte al vremii, a cărui faimă se răspândea, în mare parte datorită portretelor pe care le făcea dogilor veneţieni. Veneţia era un loc firesc pentru o asemenea solicitare, nu numai datorită rolului ei de centru al artei renascentiste, ci şi pentru că statul otoman era atras într-un sistem tot mai închegat al organizărilor politice europene. Momentul era cu siguranţă potrivit pentru un gest din partea veneţienilor. Un tratat semnat ceva mai devreme în acelaşi an pusese capăt unui război de circa şaisprezece ani între Veneţia şi Istanbul: otomanii nu au reuşit niciodată să cucerească Italia, dar nu pentru că nu ar fi încercat.

Bellini a petrecut aproximativ şaisprezece luni la Istanbul, iar rezultatul comenzii – peste care s-au executat alte picturi, din păcate – poate fi admirat acum la Galeria Naţională din Londra: Mehmed pozează din semiprofil, purtând un caftan

roşu şi mantie de blană, cu un aer grav şi sprâncenele arcuite. *Victor orbis* („Cuceritorul lumii”), după cum îl identifică pictura: sultanul a fost astfel asimilat într-un limbaj renascentist clasicizant – din profil, sub o arcadă sculptată –, turbanul alb fiind semnul inconfundabil al apartenenţei sale la o tradiţie politică diferită. Portretul realizat de Bellini este în mărime naturală, dar subiectul mai avea puţin de trăit: urma să moară la începutul lunii mai a anului următor, la câteva zile de marş în afara Istanbulului, în ultima dintre numeroasele lui campanii.

Născut în 1431 la Edirne, capitala otomană începând cu anii 1360, Mehmed a fost creaţia a două renaşteri. Una era construirea unui trecut şi a unei culturi clasice, care a avut loc în oraşele-state italiene în secolele XV-XVI. Cealaltă era renaşterea unui stat otoman eşuat după ce Timur-Lenk înfrânsese armatele otomane în 1402.

Un Alexandru în devenire?

Mehmed a fost crescut într-un mod tipic pentru un membru al casei conducătoare. Era al patrulea fiu al sultanului Murad al II-lea (m. 1451), iar mama lui era sclavă, concubinele fiind mamele unor prinţi de secole. Pentru că era un nod într-o vastă reţea de relaţii biologice, sociale şi economice care constituia o casă otomană, a crescut în colectiv. În cazul prinţilor otomani, taţii erau figuri distante, fraţii erau posibili rivali ucigaşi, iar surorile erau monede de schimb pentru căsătorii politice; astfel, formarea prinţilor

era organizată în jurul mamelor, al doicilor şi a cel puţin unui *lala* (Mehmed a avut doi), un tutore numit de sultan care răspundea de educaţia politică a prinţului. Oricât de ciudată ar putea să le pară această practică celor crescuţi în familii nucleare, la începutul secolului al XV-lea *lala* era deja o instituţie venerabilă, care apăruse iniţial, într-o altă formă, în Iran şi Irak, fiind importată de selgiucizi.

Aceasta nu a fost singura asemenea instituţie dusă de turci din Asia Centrală în Orientul Mijlociu. De la sfârşitul secolului al XI-lea, tradiţiile religioase şi politice islamice, contopite cu cutumele turceşti din stepă şi transmise predominant în persană, au pătruns în Anatolia prin intermediul stăpânirii selgiucide şi mongole. La acea vreme, Anatolia se deschidea, prin migraţie tribală şi război, în faţa triburilor turcice nomade şi de păstori, mişcare sociopolitică accelerată de cuceririle mongole din secolul al XIII-lea, care au dus la divizarea şi dizolvarea domeniilor selgiucide. (După cum am văzut deja, Rumi a trăit într-o vreme în care formarea unei societăţi islamice nu se încheiase încă.) Sub presiune, frontierele unui stat bizantin tot mai slăbit s-au contractat până în vestul Anatoliei, iar Constantinopolul a scăpat cu totul de sub controlul bizantinilor, când cruciaţii au ocupat oraşul în 1204, prădându-l după un asediu de durată. Conducerea bizantină a fost restabilită în oraş în 1261, dar soarta politică şi militară se schimbase şi un tratat semnat în 1373 a oficializat vasalitatea împăratului faţă de noii stăpâni ai Anatoliei, autoritatea lui fiind redusă la un oraş micşorat.

Aceşti stăpâni erau conducători otomani, care susţineau că se trag dintr-un strămoş eponim pe nume Osman (m. 1324), despre care se afirmă în general că s-a desprins de domnia

selgiucidă în 1299. Iniţial un simplu principat dintr-un grup de principate turcice care concuraseră pentru putere în vestul Anatoliei, otomanii au preluat controlul asupra Balcanilor în secolul al XIV-lea, iar Baiazid (m. 1402), un strănepot al lui Osman, a finalizat proiectul lung de decenii al cotropirii a ce mai rămăsese din principatele rivale din Anatolia (inclusiv Konya lui Rumi). Dar Baiazid avea să fie ultimul conducător al acestei prime organizări statale otomane. Căci în 1402, aflat în fruntea unor armate în estul Anatoliei, s-a confruntat cu maşinăria de război a lui Timur-Lenk. Armatele otomane s-au dizolvat; el a fost luat prizonier şi a murit în captivitate. După zece ani de război civil, Mehmed I (m. 1421, bunicul lui Mehmed al II-lea) şi-a impus treptat autoritatea asupra rivalilor, iar între 1413 şi 1421 a reintegrat domeniile otomane. Aşadar, naşterea lui Mehmed al II-lea în 1431 a coincis cu renaşterea unui stat otoman.

Când vine vorba despre începuturile educaţiei sale (în arabă şi persană, cele două mari limbi ale culturii înalte), relatările nu laudă sârguinţa lui Mehmed al II-lea. Însă a avut norocul să trăiască într-o cultură a curţii în care teoria lăsa rapid loc practicii. Căci în această perioadă la otomani se obişnuia ca prinţul să fie crescut de mamă până în jurul vârstei de zece ani, după care era trimis, însoţit de mamă şi *lala*, într-o provincie. Acolo, iniţial doar formal, ocupa o funcţie politică şi învăţa pe parcurs. Mehmed a fost trimis la Amasya, un orăşel din nordul Anatoliei, în apropiere de Marea Neagră, unde se născuse tatăl lui. Un frate vitreg era pe atunci guvernatorul oraşului, iar la moartea acestuia, în 1437, Mehmed, în vârstă de cinci ani, i-a urmat ca guvernator; se înţelege că puterea efectivă o deţineau *lala* şi anturajul său.

Doi ani mai târziu a fost trimis la Edirne pentru circumcizie, eveniment însoţit de festivităţi publice. În acest cadru solid al formării şi educaţiei otomane s-a maturizat un tânăr cu interese ce reflectau o sensibilitate mediteraneeană renascentistă. Avem marele noroc că s-a păstrat un caiet de schiţe din tinereţea lui, în care şi-a încercat mâna la busturi şi animale, într-un stil ce trădează o influenţă europeană inconfundabilă[223]. Mama lui a murit în jurul anului 1441, iar rolul ei matern a fost preluat de doică[224].

Studiile şi tutela i-au fost întrerupte în 1444 de o criză legată de succesiune care l-a aruncat pe adolescent în vâltoarea culturii politice deseori fatale din Edirne: tatăl lui a abdicat şi l-a numit sultan. Însă acest prim sultanat s-a sfârşit doi ani mai târziu, un vizir cu putere readucându-i tatăl pe tron. A urmat a doua etapă a educaţiei lui Mehmed în provincie, de data aceasta la Manisa, la est de Izmir. Tânărul încă influenţabil trăia într-o regiune cu relaţii strânse cu Genova şi insula Chios. S-a înrudit cu un aliat otoman, aranjându-i-se o căsătorie politică. Soţia, Sitti Khatun (m. 1467), nu era o favorită a lui Mehmed şi se pare că nu s-a mutat niciodată din Edirne, unde şi-a construit un palat. La scurt timp după căsătorie, la moartea tatălui său în 1451, a urcat pe tron pentru a doua oară. Respectând practica otomană a succesiunii fratricide, a ordonat executarea singurului său rival, un frate vitreg aflat încă la vârsta copilăriei.

Căderea Constantinopolului şi urmările sale

Mehmed avea să domnească 30 de ani, petrecuţi mai mult în campanii de consolidare şi extindere a teritoriilor otomane în Balcani şi Anatolia; regiunile cucerite de armatele lui aveau să constituie mai târziu „nucleul” Imperiului Otoman[225]. Dar cea mai spectaculoasă realizare a sa a venit la doar doi ani după a doua lui întronare, la sfârşitul primăverii anului 1453, când avea 21 de ani.

Constantinopolul se numărase odinioară printre cele mai mari oraşe ale lumii, semnificaţia lui simbolică de succesor al Romei şi moştenitor al învăţăturii clasice reflectându-se în puterea sa politică în calitate de capitală a Imperiului Bizantin. Pentru primii musulmani, a fost ţinta unor planuri militare din secolele VII-VIII şi laitmotivul unor fantezii apocaliptice. În secolul al XV-lea însă, toate acestea erau de domeniul trecutului. Tot mai depopulat şi mai părăginit, Constantinopolul devenise un conglomerat de sate mici, unele împrejmuite de ziduri, a cărui securitate depindea de italieni. Cu toate acestea, îşi păstrase valoarea simbolică atât pentru creştini, cât şi pentru musulmani: era o redută a rezistenţei şi credinţei creştine în faţa unui număr tot mai mare de turci; şi era atât un ghimpe în coasta otomană, cât şi un trofeu care le-ar fi adus sultanilor un prestigiu imens.

Asediul a început pe 1 aprilie şi oraşul a căzut pe 29 mai. Mai mulţi factori explică victoria otomanilor, nu în ultimul rând avantajul numeric, tactic şi concentrarea forţei: trei asalturi au copleşit o apărare greacă slăbită după 46 de zile de asediu. Otomanii au folosit unele tehnici de luptă învechite, săpând la baza zidurilor, ridicând maşinării de asediu şi altele

asemenea, dar au avut şi un avantaj în ce priveşte tehnologia militară. Tunurile fuseseră folosite împotriva Constantinopolului cu zeci de ani înainte, dar Mehmed a putut bombarda acum oraşul cu artilerie ungară de ultimă oră, tunurile lui lansând ghiulele de jumătate de tonă care au spulberat zidurile ridicate cu o mie de ani în urmă. Oraşul a fost prădat vreme de trei zile.

Catastrofa creştinilor a fost o victorie glorioasă pentru musulmani, însă adversarii au căzut de acord că Dumnezeu le schimbase decisiv destinele întrepătrunse. (Mult mai târziu, în secolele XVIII-XIX, căderea statului grec avea să marcheze pentru numeroşi istorici sfârşitul definitiv al unei perioade medievale.) Relatările despre evenimentele dramatice au început să circule aproape imediat după schimbarea de regim, unele autentice şi cu surse de încredere (un jurnal scris de un medic veneţian aflat la bordul unei corăbii ce apăra portul; un poem scris de un alt italian care a fost martor la căderea şi prădarea oraşului), altele în mod evident de domeniul legendei. Un exemplu revelator din cea de-a doua categorie îi aparţine lui Filippo da Rimini, care scria în Corfu la sfârşitul anului:

> […] regele troienilor (adică sultanul turcilor), umflându-se în pene cu victoria sa […], a necinstit cel mai faimos altar al Înţelepciunii (biserica Sfânta Sofia). Acolo a deflorat o fecioară blândă, de parcă ar fi fost o fiară sălbatică, şi s-a proslăvit pentru că a răzbunat soarta fecioarei troiene (Casandra) care a fost deflorată în templul lui Pallas (Atena)[226].

Enea Silvio Piccolomini, care în 1458 avea să devină papa Pius al II-lea, era un umanist cu o ură profundă faţă de otomani şi o „obsesie de o viaţă pentru războiul sfânt”[227]. La aproape

două luni după căderea Constantinopolului (pe 21 iulie), a scris o misivă menită să atragă sprijin pentru o reconquistă:

> Cunoaşteţi legăturile Greciei cu restul Europei. Ştiţi unde se află Tracia [...]. Dar de ce mă ocup în amănunt de aceste chestiuni? Oare nu pentru că ne-au fost aduse ştiri triste, regretabile, grele, cumplite? Constantinopolul a fost luat cu asalt [...].
>
> Ce va face însă nebunia turcilor cu oraşul regal nu ştiu; dar e uşor de ghicit. Oamenii care ne urăsc religia nu vor lăsa acolo nimic sfânt, nimic curat. Fie vor distruge toate nobilele temple, fie le vor profana negreşit. Vai de templul Înţelepciunii, cel mai faimos din lumea întreagă, în care slujeau cândva nouăzeci de preoţi, o minunată construcţie din materiale preţioase! Ori e deja în ruină, ori va fi necinstit de Mahomed. În lipsa călugărilor, sfânta sfintelor va fi lăsată pe mâna prostituatelor [...].
>
> Xerxe şi Darius, care au săvârşit cândva mari măceluri în Grecia, s-au războit cu oamenii, nu cu cultura. Romanii, deşi au subjugat Grecia, nu numai că nu au respins cultura greacă, ci în cele din urmă au adoptat-o şi au venerat-o într-atât încât nimeni nu era socotit mare învăţat decât dacă părea să aibă cea mai mare elocinţă în greacă. Acum, Grecia va avea altă soartă sub stăpânirea turcilor, cei mai sălbatici dintre oameni, inamicii bunelor moravuri şi ai culturii[228].

În ciuda deosebirilor dintre ele, prin faptul că îi asimilează pe turcii otomani într-un cadru clasicizant, cele două relatări au o atitudine inconfundabil renascentistă. Turcii, urmaşii troienilor în ochii lui da Rimini şi ai altora, ameninţă nu numai creştinătatea, ci şi civilizaţia însăşi[229].

Faptele stau însă cu totul altfel: Mehmed „Cuceritorul” avea să se dovedească nu numai un războinic împătimit, ci şi un constructor şi un protector ambiţios. Podul strategic dintre Asia şi Europa va fi refăcut şi reproiectat, un Ponte Vecchio al arhitecturii imperiale şi religioase otomane. Conducătorii otomani se autointitulau de mult „sultani”, dar nu se ridicau la nivelul sultanilor care au stăpânit Egiptul şi Siria,

mamelucii, care au controlat oraşele sfinte Mecca şi Medina, au revendicat instituţia califatului abbasid şi au domnit din metropola Cairoului secolelor XIV-XV. Otomanii aveau acum ocazia să-i întreacă pe mameluci. Mehmed era „sultanul celor două teritorii şi marele han al celor două mări”[230].

S-au luat rapid măsuri pentru repopularea Constantinopolului: strămutări forţate şi deportări, daruri sub formă de terenuri şi proprietăţi confiscate prin cucerire. Mehmed a mutat curtea de la Edirne la Istanbul, fapt care stimulat creşterea şi a încurajat elitele militare şi civile să construiască şi să investească. Strâns legată de renaşterea demografică şi comercială a fost islamizarea arhitecturii monumentale a oraşului, cel mai spectaculos exemplu fiind transformarea bisericii Sfânta Sofia – scaunul patriarhilor Constantinopolului şi simbolul puterii Imperiului Bizantin – în moschee regală. Conform relatărilor, Mehmed a vizitat biserica Sfânta Sofia imediat după capitularea oraşului, hotărât deja să ducă la bun sfârşit planul străbunicului său, Baiazid, care îi apăruse în vis. Un „cult cu sprijin imperial” avea să se dezvolte în jurul unei legende care corela cucerirea oraşului de către Mehmed şi transformarea bisericii în moschee cu un companion al lui Mahomed care murise într-un prim asediu eşuat al Constantinopolului[231]. În preajma moscheii s-a construit o medresă, nucleul a ceea ce va deveni un grup de instituţii islamice. În 1463 a început construcţia altei moschei, „Moscheea Cuceritorului”, un uriaş monument al victoriei ridicat pe locul Bisericii Apostolilor, care necesita reparaţii; a fost distrusă în urma unui cutremur din 1765. Aşa cum împăratul Iustinian construise Sfânta Sofia ca simbol al triumfului creştinismului asupra păgânismului, iar ‘Abd al-

Malik ridicase Cupola Stâncii pentru a imortaliza conducerea islamică în Ierusalim, tot astfel Mehmed a construit o moschee care simboliza victoria Islamului asupra creştinătăţii.

Transformarea simbolismului religios a mers mână în mână cu crearea unui centru politic, care le-a oferit sultanilor otomani standardul de prestigiu dat de Cairo sultanilor rivali ai Egiptului şi de Bagdad, odinioară, califilor abbasizi. Acest centru politic, situat lângă biserica Sfânta Sofia, era „Palatul nou", un imens complex de spaţii publice şi private – porţi, curţi, grădini, pavilioane, săli de primire, săli de adunare, birouri, spaţii de locuit, arhive, biblioteci, depozite, o monetărie, un arsenal şi mai multe locuinţe pentru sultan – toate înconjurate de ziduri înalte, întregul ansamblu fiind situat în una dintre cele mai înalte zone ale oraşului. Palatul Topkapı de astăzi a fost construit preponderent în anii 1460.

Între zidurile Palatului Nou Mehmed a etalat roadele patronajului şi gustului său pentru artă. Există dovezi care sugerează că Mehmed, cuceritor precoce care a unit două continente, îşi cultiva o imagine de Alexandru al epocii sale. Este exact ceea ce spune un biograf grec, explicând că realizările lui, câtuşi de puţin inferioare celor ale lui Alexandru, trebuiau istorisite în greacă, pentru cititori greci. Într-adevăr, pentru acest biograf, Critobul din Imbros, Mehmed era un fel de renascentist care, pe lângă faptul că cunoştea tradiţia islamică, a studiat „operele grecilor traduse în limba arabilor şi a persanilor – mă refer mai ales la operele peripateticilor şi ale stoicilor"[232]. Caietul de schiţe din tinereţe îi păstrează exerciţiile de copiere a scrierilor arabă şi greacă. Relatările afirmă de asemenea că a avut profesori de greacă şi latină şi că, tânăr sultan fiind, a vizitat Troia şi a comandat un

exemplar din *Iliada*. Manuscrisele din anii 1460 şi de mai târziu nu lasă loc de îndoială: colecţia lui Mehmed cuprindea exemplare din opere greceşti comandate de el, inclusiv unul din *Anabasis* a lui Arian (o istorie a lui Alexandru cel Mare), copiată chiar de scribul care copiase biografia semnată de Critobul din Imbros[233].

Mehmed a fost un sultan otoman cu gusturi eclectice, care includeau artele vizuale renascentiste. În timpul vizitei lui, Bellini nu a făcut numai un portret, ci şi alte picturi şi schiţe (inclusiv un autoportret, o încercare la care se pare că l-a supus însuşi Mehmed), medalii şi probabil ornamentaţiile zidurilor Palatului Topkapı[234]. De asemenea, Bellini nu a fost singurul italian care s-a bucurat de protecţia lui Mehmed. O medalie bătută în anii 1470 de un alt artist italian, Costanzo da Ferrara (m. 1529), îl înfăţişează pe Mehmed din profil, mult mai plin la faţă decât în varianta lui Bellini de câţiva ani mai târziu. Da Ferrara a fost doar unul dintre numeroşii asemenea artişti, iar portretul executat de el, doar una dintre nenumăratele lucrări comandate de Mehmed. Totuşi, nu mulţi au împărtăşit pasiunea lui Mehmed după moartea sa. Un italian aflat la curtea lui Mehmed scria: „Iar după înscăunare, fiul lui, Baiazid, a pus să fie toate (picturile lui Mehmed) vândute în bazar, de unde negustorii noştri au cumpărat multe dintre ele. Şi acest Baiazid a spus că tatăl lui era dominator şi nu credea în Mahomed, şi de fapt acesta pare să fie motivul pentru care toată lumea spune că acest Mehmed nu a avut nici un fel de credinţă”[235].

30

Şahul Isma‘il, sufist ezoteric şi carismatic (1524)

Una dintre cele mai dens împădurite regiuni din Orientul Mijlociu este Gilan, o provincie muntoasă în formă de semilună situată în nord-vestul Iranului, de-a lungul ţărmului sudic al Mării Caspice, ducând spre Azerbaidjan şi Caucaz. Pe vremuri, ca şi acum, munţii şi pădurile erau casă pentru localnici şi nativişti şi refugiu pentru rebeli şi revoluţionari. În secolele VII-VIII, în regiune existaseră bastioane împotriva valurilor islamice care măturaseră deşerturile spre sud. În secolele IX-X îi dăduse pe comandanţii buizi, şiiţi zaidiţi care şi-au scos pedestraşii vânjoşi din munţi şi i-au condus în arena politică. La începutul secolului al XVI-lea a avut loc un alt asemenea episod. În 1499, Isma‘il ibn Haydar, rămas orfan cu zece ani înainte şi crescut în clandestinitate de o reţea de adepţi devotaţi, a ieşit din Gilan în fruntea unei armate de 7.000 de oameni. Avea 12 ani. În decurs de doi ani, armata lui preluase controlul asupra oraşului Tabriz, unde a fost încoronat şah. Până în 1510 se ridicase la nivelul titlului său, obţinând în fruntea armatelor sale o serie de victorii spectaculoase pe mai tot cuprinsul Podişului Iranului.

Existenţa statului pe care astăzi îl numim Iran se datorează într-o anumită măsură acestor evenimente.

Statele-naţiune din Levant sunt descrise adesea drept rezultatul artificial al colonialismului european, graniţele lor cuprinzând şi împărţind în mod arbitrar comunităţi ale căror loialităţi profunde sunt etnice, tribale sau religioase. Această observaţie explică într-o oarecare măsură fragilitatea şi instabilitatea politică din unele asemenea state, mai ales din Liban, Siria şi Irak. Istoria contrastantă a vecinelor lor, în special a Egiptului, Turciei şi Iranului, oferă o comparaţie edificatoare. Toate au o istorie mult mai veche a comunităţii politice; iar în comparaţie cu Libanul, Siria şi Irakul, politica lor a fost mai puţin fragilă.

Specialiştilor în istorie le place să se întrebe cât de veche este această istorie. Ei încep de obicei prin a respinge pretenţiile de identitate naţională perenă: este absurd, de exemplu, să considerăm că rădăcinile identităţii iraniene moderne ajung până la Ahemenizi. Şi încheie de regulă prin a postula existenţa unor procese care au început în secolul al XVI-lea, al XVII-lea sau al XVIII-lea. Se poate spune că Mehmed al II-lea, consolidând controlul otomanilor asupra Anatoliei, a contribuit la întemeierea unui imperiu otoman care urma să se transforme în statul-naţiune anatolian Turcia. O contribuţie şi mai mare îi este atribuită şahului Isma‘il, întemeietorul statului safavid. În timpul domniei sale s-au declanşat două asemenea procese – ambele cu rol formator pentru Iranul modern.

Primul dintre aceste procese a fost agregarea unor regiuni disparate din Podişul Iranului într-un singur stat, chiar dacă slab, cu capitala la Tabriz, Qazvin şi apoi, la sfârşitul secolului

al XVI-lea, Isfahan. Timp de secole, aceste regiuni urmaseră căi diferite, influenţate de dinamica militară şi politică generată în alte părţi (de regulă în Siria sau Irak, la vest, şi în Asia Centrală, la est), astfel că orice definiţie a conceptului teritorial de „Iran” nu mai însemna nimic. Spre sfârşitul conducerii safavide în 1722, începuse să însemne ceva. Al doilea proces declanşat de şahul Isma'il a fost răspândirea şiismului duodeciman în Podişul Iranului. Podişul fusese supus secole la rând presiunilor islamizării, iar până în secolul al XVI-lea majoritatea populaţiei sale era musulmană. Însă erau musulmani sunniţi, principalele teritorii şiite aflându-se mai ales în unele părţi din Irak şi Siria, dar şi pe ţărmul Mării Caspice şi în sudul Peninsulei Arabice. (După cum am văzut mai sus, la Hilla se crease un centru duodeciman.) Spre sfârşitul perioadei safavide, harta confesională a podişului se alinia la harta politică.

E remarcabil că aceste procese fundamentale au început mai mult sau mai puţin în acelaşi timp – între 1501 şi 1510. Faptul că se datorează carismei şi victoriilor militare ale unei personalităţi care a fuzionat sufismul ezoteric şi şiismul extrem este de-a dreptul extraordinar.

Puterea carismei

Cu câţiva ani în urmă s-a descoperit o piatră funerară în oraşul Tabasaran din actuala Republică (rusă) Daghestan, în nordul Caucazului. Inscripţia în arabă sună astfel:

> Dumnezeu cel Atotputernic a spus: Fiecare suflet va simţi gustul morţii. În anul 895 (1489-1490) a fost construită această criptă funerară [pentru] şeicul Haydar, fiul şeicului Junayd, fiul şeicului Ibrahim, fiul şeicului ʻAli, fiul şeicului Sadr al-Din, fiul şeicului Safi[236].

Inscripţia este mai importantă decât ar putea să pară. De exemplu, coroborează izvoare narative, plasând moartea lui Haydar, tatăl lui Ismaʻil, în 895 (în calendarul islamic). Apoi, ne oferă o imagine a legitimităţii Safavizilor, încadrată aici în termeni genealogici şi spirituali. Haydar este identificat atât ca şeic – în acest context, un lider sufi –, cât şi ca descendent al unei linii lungi de asemenea şeici, care începe cu şeicul Safi al-Din (m. 1334), eponimul dinastiei safavide. Soţiile fiind numeroase şi alese pe criterii politice, inscripţia nu menţionează un tipar al căsătoriilor între Safavizi şi Akkoyunlu, o confederaţie de turcomani semisedentari (urmaşi ai oguzilor) care a apărut la sfârşitul secolului al XV-lea, reprezentând forţa militară şi politică dominantă în nordul Irakului, nord-vestul Iranului şi estul Anatoliei. Şi Junayd, şi Haydar s-au căsătorit cu câte o fiică din Akkoyunlu, formând o alianţă politică cu un rival important.

Astfel, ca urmaş al lui Safi al-Din, Ismaʻil aparţinea unei familii de sufi locali aşa-zis regali. Safi al-Din a fost o personalitate celebră şi respectată, calităţile şi faptele sale fiind deja consemnate la mijlocul secolului al XIV-lea, când investiţiile Ilhanizilor făcuseră din complexul lui funerar de la Ardabil (situat la est de Tabriz, în extrema de nord-vest a Iranului) un centru de pelerinaj.

Schimbările din peisajul sufi aveau să-şi pună amprenta asupra ordinii safavide. Frământările politice din perioada postmongolă perturbaseră constantele instituţionale şi psihologice, un rezultat fiind apariţia ordinelor sufi cu

orientări revoluţionare – chiar mesianice – şi cu credinţe considerate extreme de musulmanii tradiţionali, fie ei sunniţi sau şiiţi. Unii susţineau că ‘Ali nu îi era numai superior lui Mahomed, ci şi divin şi, mai mult, că liderii sufi purtau, prin forme de reîncarnare şi transmigraţia sufletelor, marca divinităţii lui ‘Ali. Nici una dintre aceste idei nu îi poate fi atribuită întemeietorului dinastiei safavide, Safi al-Din; şi nici nu pot fi găsite indicii în acest sens în cultul format în jurul lui în secolul al XIV-lea. Dar, odată cu Junayd (m. 1460), bunicul lui Isma‘il, ordinea safavidă s-a orientat în acea direcţie radicală, îmbinând idei milenare cu ambiţii temporare: Junayd aspira să stăpânească un teritoriu. Unii dintre adepţii săi îl numeau chiar Dumnezeu. Tocmai pentru că avea asemenea ambiţii, Junayd a creat alianţe prin căsătorie cu conducătorii acelei vremi, alianţe care aveau să se dizolve în cele din urmă în favoarea războiului deschis între adepţii turcomani ai Safavizilor – cunoscuţi din vremea lui Haydar drept *kızılbaşi*, „capete roşii”, sintagmă care făcea trimitere la acoperământul lor roşu pentru cap – şi Akkoyunlu.

La moartea lui Haydar în 1489, trebuia să-i urmeze un fiu şi, deşi detaliile succesiunii sunt neclare, pe termen lung succesorul avea să fie Isma‘il. Acesta s-a născut la Ardabil în 1487. (Conform unui vizitator european contemporan, avea o înălţime medie şi era stângaci; purta mustaţă.) Moştenise carisma spirituală instituţionalizată în neamul său – şi, ca atare, aşteptările adepţilor săi. Probabil că în anii de izolare la Gilan s-a instruit şi a studiat intens; în terminologia sufi cu care era descris leadershipul lui, era pregătit să slujească drept *murshid* (îndrumător spiritual) pentru o comunitate de discipoli devotaţi (*murid*). Relatările menţionează că era

îngrijit de un mic grup de *kızılbaşi* devotaţi, care includea un *lala* (tutore, cum avusese şi Mehmed al II-lea) şi un *khalifa*, mentor spiritual. După izbânzile militare şi politice ale lui Isma'il, membrii acestui cerc intim de protectori şi îndrumători aveau să primească funcţii de prim rang în statul safavid în formare.

Isma'il nu a dezamăgit. E dificil să-i evaluăm carisma, dar nu ne putem îndoi de extraordinara încredere în sine pe care le-a transmis-o *kızılbaş*-ilor. Sufismul său fiind ezoteric, se exprima în registrul de forţă al versurilor, iar susţinătorii săi fiind vorbitori de turcă, declama într-un dialect turcic. În afirmaţiile sale regăsim inversarea rolurilor lui Mahomed şi 'Ali caracteristică formelor extreme de şiism: Mahomed este un simplu profet, iar 'Ali este „Marea Adevăratei Realităţi", „Manifestare a lui Dumnezeu", „lumina Lui" sau, simplu, „Dumnezeu": „El era Dumnezeu (în sensul literal: Adevărul) şi a coborât din Cer pe Pământ să se arate oamenilor". Susţinând că descindea din 'Ali, Isma'il era o întrupare a divinităţii: avea aceeaşi esenţă ca 'Ali, un Adam în haine noi şi imamul călăuzitor. Ca atare, cerea supunere şi prosternare.

Un singur exemplu din poezia lui este suficient. (*Humay* este un semn al regalităţii, iar Khatai îl desemnează pe Isma'il.)

> Eu sunt cel îmbătat de frumuseţe care a sosit azi.
> Sunt mereu cu Dumnezeu, dar azi am venit aici.
> Nu sunt un străin! Sunt chiar Fermecătorul de inimi pe care îl ştiţi.
> În această lume, recunoaşteţi-mă, o, ignoranţilor, căci eu sunt Adevărul şi Puritatea de care aţi auzit.
> Azi sunt năpasta trimisă de Dumnezeu să lovească cu sabia sufletul ipocritului.
> O, popor al adevăratei religii, în numele iubitului îmi sacrific Sufletul.
> Străinul mă consideră Neadevăr, dar eu îl cunosc pe Rege.
> Aflaţi că sunt mereu unit cu Adevărul şi despărţit de Neadevăr.

> Din cea mai înaltă culme a cerului am venit ca un *humay*, pentru mistici.
> Am venit să sufăr moartea în sufletul meu, în numele tuturor sufletelor. Sunt Khatai care îşi oferă sufletul drept jertfă[237].

Organizaţi în grupări asemănătoare triburilor, *kızılbaş*-ii erau luptători feroce. Neînfricaţi în devotamentul lor pentru divinitatea lor întrupată, se spune că ar fi plecat la luptă „neînarmaţi, crezând că puterile miraculoase ale lui Isma'il aveau să-i apere”[238]. Isma'il este descris ca fiind nu doar neînfricat pe câmpul de luptă, ci cu totul necruţător. Cea mai remarcabilă – chiar incredibilă – relatare prezintă cele petrecute după ce l-a înfrânt şi l-a luat prizonier pe Amir Husayn, un rival din nordul Irakului. Amir Husayn avusese înţelepciunea şi norocul să-şi ia viaţa înainte să fie executat (sau mai rău), dar doi dintre comandanţii lui au fost mai puţin prevăzători (sau norocoşi): au fost fripţi la proţap. Ni se spune că Isma'il s-a folosit de acea masă ca să testeze credinţa adepţilor săi: „Cine este credincios să ia o bucăţică din acest chebap”[239]. „Şahul Isma'il, cu amestecul său extraordinar de carismă mesianică şi forţă marţială, a fost cu siguranţă un personaj despre care merită să se povestească.”[240] În secolele XVI-XVII, faptele sale au inspirat tot felul de legende şi poveşti, transmise pe cale orală; un italian aflat în vizită la Tabriz în 1542 menţionează povestitori care relatau faptele militare ale lui Isma'il. Unele dintre acestea au fost consemnate în istorii anonime, unele chiar cu ilustraţii[241].

Problema cu carisma

Între 1501 şi 1510, „năpasta trimisă de Dumnezeu” şi adepţii săi *kızılbaşi*, deşi adesea în inferioritate numerică, au înfrânt armată după armată, mai ales pe cele din Akkoyunlu, otomane (la vest) şi uzbece (la est). Puterea safavidă se întindea din Caucaz şi de la Bagdad până la graniţele Transoxianei. Fiecare victorie a întărit pretenţiile extraordinare ale lui Isma'il şi, cel puţin pentru *kızılbaşi*, i-a confirmat statutul de îndrumător divin. Isma'il avea planuri să se extindă şi mai departe, iar dacă adversarii lui ar fi fost doar Akkoyunlu sau uzbecii, poate că şi le-ar fi dus la bun sfârşit, menţinând astfel elanul victoriilor sale cu mare putere de validare. În schimb, forţele sale s-au confruntat cu tunurile otomane.

Bătălia decisivă a avut loc în 1514 la Chaldiran (în extrema estică a Anatoliei), unde o armată otomană uriaşă – probabil 100.000 de soldaţi, mai mult decât dublul forţelor lui Isma'il – i-a înfrânt pe Safavizi, apoi a ocupat Tabrizul. Un ambasador veneţian povesteşte schimbul de replici dintre sultanul victorios, Selim (1512-1520), şi un comandant safavid învins, care ilustrează grăitor ciocnirea celor două confesiuni, unul fiind sunnit, iar celălalt, şiit. Selim se arată indignat că el şi tatăl său, amândoi reprezentanţi ai Profetului, au fost sfidaţi; comandantul răspunde cu dispreţ că Dumnezeu, deşi aparent de partea otomanilor, îl va ucide în cele din urmă pe Selim, aşa cum Selim era pe punctul de a-l ucide pe el. (Iar Selim chiar asta a făcut[242].) Au pierit mii de *kızılbaşi* şi alte mii au fost luaţi prizonieri, inclusiv două dintre soţiile lui Isma'il; despre una se spune că era favorita lui. Bătălia de la Chaldiran

a fost decisivă pentru că ulterior estul Anatoliei a trecut permanent sub controlul otomanilor, stabilindu-se astfel limitele conducerii safavide. De asemenea, a spulberat mitul invincibilităţii lui Isma‘il şi al caracterului inevitabil al stăpânirii safavide, alimentat de mai bine de un deceniu. Potrivit unor relatări, Isma‘il însuşi a intrat în doliu, a purtat negru şi nu a mai condus niciodată o armată pe câmpul de luptă.

Astfel, 1514 a fost un an de cumpănă în cariera militară a lui Isma‘il – şi, astfel, în istoria politică a statului safavid incipient –, nu în ultimul rând pentru că izbânda pe câmpul de luptă îi alimentase carisma. Apogeul expansiunii militare trecuse şi avea să înceapă un proces îndelungat de construire a statului. Acesta presupunea în mod inevitabil proiectarea rolului religiei în stat. Încă din 1501, la încoronarea sa ca şah la Tabriz, Isma‘il anunţase demararea unui program care urma să ofere sprijin safavid şiismului duodeciman. Într-o primă etapă, muezinii săi urmau să-l cinstească public pe ‘Ali (şi pe urmaşii acestuia), pomenindu-l în rugăciunile de vineri. Pe termen mai lung, a presupus cultivarea ritualurilor şi învăţăturii duodecimane – de pildă, făcându-i pe principalii eruditi duodecimani din teritoriile arabe să imigreze şi instituind o administraţie religioasă-politică care îi dădea un anumit control asupra chestiunilor religioase.

Aici merită notat faptul că ingredientele credinţei duodecimane nu erau incompatibile cu modul aparte foarte dinamic şi eclectic în care se percepea Isma‘il pe sine. În unele dintre poeziile sale se prezintă drept succesor al lui Mahomed, sclav al lui ‘Ali şi „husaynid” – adică urmaş al lui Husayn, fiul lui ‘Ali. Totuşi, şiismul duodeciman era foarte diferit de

sufismul mesianic care constituise marca Safavizilor începând cu generaţia tatălui său. Şi nici nu trebuie să minimalizăm impactul acestui program asupra populaţiei. Timp de patru secole – şi mai mult decât atât în estul persan –, elitele şi nonelitele deopotrivă se obişnuiseră cu ceea ce considerau a fi o legătură necesară şi firească între conducători şi sunnism. Pentru ei, conducerea sunnită era regula.

Şi atunci, cum se explică faptul că Isma'il a întrerupt această legătură şi a promovat şiismul duodeciman? Răspunsul ţine parţial de *kızılbaşi*: Isma'il stabilea un curs religios-politic care se îndepărta de beţia *kızılbaş*-ilor, orientându-se spre luciditatea *establishment*-ului. O altă parte a răspunsului ţine de otomani, care erau pe cale să devină hegemonii regionali. Otomanii transformau Constantinopolul în capitala celui mai centralizat stat din câte cunoscuse vreodată Orientul Mijlociu; iar începând cu anii 1480 purtau un război cu mamelucii din Egipt, pe care aveau să-l câştige în 1516-1517, dobândind astfel controlul asupra Meccăi şi Medinei şi un statut mai însemnat. De asemenea, aveau tunuri – şi infrastructura instituţională necesară susţinerii unor asemenea lupte moderne. Şi, în sfârşit, erau în mod clar sunniţi. Statul safavid era slab şi mic în comparaţie cu Imperiul Otoman, populaţia sa nedepăşind probabil 20% din cei 30 de milioane de supuşi ai sultanului[243]. Pentru Isma'il, prezentul era presărat cu pericole. Fuziunea şiismului extrem cu sufismul salvase Iranul, dar acum era insuficientă şi prea riscantă.

Glosar

Abbasizi Dinastie de califi care i-a înfrânt pe Omeiazi (vezi mai jos) şi s-a aflat la putere, mai întâi efectiv, apoi simbolic, între 750 şi 1258.

Buizi Dinastie care a domnit în Irak şi Iran în secolele X-XI.

Calif/califat „Succesorul Profetului”, conducătorul efectiv sau simbolic al teritoriilor aflate sub guvernare islamică (califatul).

Companioni Contemporani ai lui Mahomed, care au transmis *hadith*-ul.

Coran Textul scris al revelaţiilor distincte rostite de Mahomed, Profetul, alcătuit în deceniile de după moartea lui.

Hadith O relatare sau tradiţie ce reprezintă cuvintele sau faptele lui Mahomed; vezi *sunna*.

Ilhanizi Statul succesor mongol care a condus estul islamic în secolele XIII-XIV.

Jihad „Efort” sau „luptă” şi, în gândirea politică şi religioasă în general, luptă cu legitimare religioasă împotriva nonmusulmanilor.

Medresă Instituţie de predare a dreptului islamic, care a cunoscut o largă răspândire în teritoriile islamice din est în secolele XII-XIII.

Omeiazi Dinastie de califi care au domnit între 660 şi 750.

Samanizi Dinastie care a condus teritoriile islamice estice în secolul al X-lea.

Sharia Setul de porunci divine, consemnate în Coran şi *sunna*, care constituie dreptul islamic.

Sufism O tradiţie diversă de religiozitate ferventă şi de obicei mistică.

Sunna Comportamentul normativ al lui Mahomed, aşa cum a fost consemnat în *hadith* şi Coran.

Sunnism Ramura mai numeroasă dintre cele două ramuri principale ale islamului, care s-a cristalizat în drept şi teologie în secolele IX-X.

Şiism Ramura mai puţin numeroasă dintre cele două ramuri principale ale islamului, formate în urma disputelor religioase-politice cu privire la succesiune la califat.

Vizir (Prim-)ministru în birocraţia de stat.

Sugestii de lectură

1. Mahomed

A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, Londra, 1955.

J. Brockopp (ed.), *The Cambridge Companion to Muhammad*, Cambridge, 2010.

M. Cook, *Muhammad*, Oxford, 1983.

F. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge, MA, 2010.

T. Khalidi, *Images of Muhammad: Narratives of the Prophet in Islam Across the Centuries*, New York, 2009.

2. ‘Ali

N. Haider, *Shi‘i Islam: An Introduction*, Cambridge, 2014.

H. Halm, *Shi‘ism*, Edinburgh, 2004.

W. Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, 1997.

T. Qutbaddin, „‘Ali ibn Abi Talib”, în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 68-76.

T. Qutbaddin, editor şi traducător, *A Treasury of Virtues: Sayings, Sermons and Teachings of ‘Ali, with the One Hundred Proverbs Attributed to al-Jahiz*, New York,

2013.

3. ‘A’isha

L. Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, 1992.
S. Joseph şi A. Najmabadi (eds.), *Encyclopedia of Women and Islamic Societies*, Leiden, 2003.
D. Spellberg, *Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of ‘A’isha bint Abi Bakr*, New York, 1994.

4. ‘Abd al-Malik

O. Grabar şi S. Nuseibeh, *The Dome of the Rock*, New York, 1996.
G. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate, 661-750*, ediţia a II-a, Abingdon, 2000.
C.F. Robinson, *‘Abd al-Malik*, Oxford, 2005.

5. Ibn al-Muqaffa‘

F. de Blois, *Burzoy’s Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah wa Dimnah*, Londra, 1990.
M. Cooperson, „Ibn al-Muqaffa”, în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 150-163.

Ibn al-Muqaffa‘, *Kalilah and Dimnah: An English Version of Bidpai’s Fables Based upon Ancient Arabic and Spanish Manuscripts*, traducere de T.B. Irving, Newark, DE, 1980.
I. Nagy, *La pensée d’Ibn al-Muqaffa‘: un „agent double” dans le monde persan et arabe*, Paris, 2013.

6. Rabi‘a al-‘Adawiyya

J. Annestay, *Une femme soufie en Islam: Rabi‘a al-‘Adawiyya*, Paris, 2009.
R.E. Cornell, „Rabi‘ah al-‘Adawiyyah”, în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 292-298.
M. Smith, *The Life and Work of Rabi‘a and Other Women Mystics in Islam*, Oxford, 1994.
al-Sulami, *Early Sufi Women*, traducere de R.E. Cornell, Louisville, 1999.

7. Al-Ma’mun

M. Cooperson, *al-Ma’mun*, Oxford, 2005.
D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and early ‘Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, Abingdon, 1998.
H. Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam’s Greatest Dynasty*, Cambridge, MA, 2005.

8. ‘Arib

F.M. Caswell, *The Slave Girls of Baghdad: The Qiyan in the Early Abbasid Era*, Londra, 2011.
M. Gordon, „‘Arib al-Ma’muniyyah”, în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 85-90.
Ibn al-Sa‘i, *Ibn al-Sa‘i: Consorts of the Caliphs: Women and the Court of Baghdad*, editor şi traducător S. Toorawa, New York, 2015.

9. Al-Hallaj

A.T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh, 2007.
L. Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, ediţie îngrijită, traducere şi selecţia textelor de H. Mason, Princeton, 1982.
O. Safi, „al-Hallaj”, în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 114-120.
M.A. Sells, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur’an, Mi‘raj, Poetic and Theological Writings*, New York, 1996.

10. Al-Tabari

K. Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th – 9th/15th Centuries*, Oxford, 2014.
C.F. Robinson, *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003.
C.F. Robinson, „al-Tabari”, în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 332-343.

F. Rosenthal, traducător, *The History of al-Tabari, vol. 1: General Introduction and From the Creation to the Flood*, Albany, 1989.

11. Abu Bakr al-Razi

T.-A. Druart, „Al-Razi (Rhazes) and normative ethics", în D. Boileau şi J.A. Dick (eds.), *Tradition and Renewal: Philosophical Essays Commemorating the Centennial of Louvain's Institute of Philosophy*, Louvain, 1993, II, pp. 167-181.
P. Pormann şi E. Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, Edinburgh, 2007.
al-Razi, *The Spiritual Physick of Rhazes*, traducere de A.J. Arberry, Londra, 1950.
S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden, 1999.

12. Ibn Fadlan

Ibn Fadlan, *Ibn Fadlan and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North*, traducere de P. Lunde şi C. Stone, Londra, 2012.
Ibn Fadlan, *Ibn Fadlan's Journey to Russia*, traducere de R. Frye, Princeton, 2005.
T. Mackintosh-Smith şi J.E. Montgomery, editori şi traducători, *Mission to the Volga: Ahmad ibn Fadlan*, în *Two Arabic Travel Books*, New York, 2014.

13. Ibn Muqlah

S. Blair, *Islamic Calligraphy*, Edinburgh, 2006.
A. George, *The Rise of Islamic Calligraphy*, Londra, 2010.

M. van Berkel *et al.* (eds.), *Crisis and Continuity at the Abbasid Court: Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295-320/ 908-932)*, Leiden, 2013.

14. Mahmud din Ghazna

A. Anooshahr, *The Ghazi Sultans and the Frontiers of Islam: A Comparative Study of the Late Medieval and Early Modern Periods*, Abingdon, 2009.
C.E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040*, ediţia a II-a, Beirut, 1973.
Ferdowsi, *Shahnameh: The Persian Book of Kings*, traducere de D. Davis, New York, 2006.

15. Al-Biruni

al-Biruni, *Al-Beruni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India*, traducere de E. Sachau, Londra, 1910.
E.S. Kennedy, „al-Biruni (or Beruni), Abu Rayhan (or Abu'l Rayhan) Muhammad ibn Ahmad", în C.C. Gillespie *et al.* (eds.), *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970, II, pp. 148-158.
M. Kozah, *The Birth of Indology as an Islamic Science: Al-Biruni's Treatise on Yoga Psychology*, Leiden, 2016.
H.M. Said (ed.), *Al-Biruni Commemorative Volume*, Karachi, 1979.

16. Ibn Hazm

C. Adang, M. Fierro şi S. Schmidtke (eds.), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden, 2013.
R. Gleave, *Islam and Literalism: Literal Meaning and Intepretation in Islamic Legal Theory*, Edinburgh, 2012.
Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Love*, traducere de A.J. Arberry, Londra, 1953.

17. Karima al-Marwaziyya

J.A.C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford, 2009.
S. Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, Leiden, 2003.
R. Roded, *Women in Islamic Biographical Dictionaries from Ibn Sa'd to* Who's Who, Boulder, 1994.
A. Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, Cambridge, 2013.

18. Al-Ghazali

K. Garden, *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences*, Oxford, 2014.
al-Ghazali, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazali's* al-Munqidh min al-dalal *and Other Relevant Works by al-Ghazali*, traducere de R.J. McCarthy, Boston, 1980.
al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, traducere de M.E. Marmura, Provo, 2000.
F. Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theologyi*, Oxford, 2009.

19. Abu al-Qasim Ramisht

A. Ghosh, *In an Antique Land*, Londra, 1992.
S. Goitein şi M. Friedman, *India Traders of the Middle Ages: Documents from the Cairo Geniza*, Leiden, 2007.
R.E. Margariti, *Aden and the Indian Ocean Trade: 150 Years in the Life of a Medieval Arabian Port*, Chapel Hill, 2007.
S.M. Stern, „Ramisht of Siraf, a merchant millionaire of the twelfth century", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 99 (1967), pp. 10-14.

20. Al-Idrisi

S.M. Ahmad, „Cartography of al-Sharif al-Idrisi", în J.B. Harley şi D. Woodward (eds.), *The History of Cartography, vol. 2, Book 1: Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, Chicago, 1992, pp. 156-172.
H. Houben, *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West*, Cambridge, 2002.
A. Metcalfe, *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic Speakers and the End of Islam*, Londra, 2003.
K.A. Raaflaub şi R.J.A. Talbert (eds.), *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-modern Societies*, Oxford, 2010.

21. Saladin

P.M. Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*, Oxford, 2014.
P.M. Cobb, *Usama ibn Munqidh: Warrior-Poet of the Age of the Crusades*, Oxford, 2005.
A.-M. Eddé, *Saladin*, traducere de J.M. Todd, Cambridge, MA, 2011.
C. Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh, 2000.

H. Möhring, *Saladin: The Sultan and His Times, 1138-1193*, traducere de D.S. Bachrach, Baltimore, 2008.

22. Ibn Rushd (Averroes)

A. Akasoy şi G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht, 2013.
Ibn Rushd, *Averroes: Decisive Treaty and Epistle Dedicatory*, traducere de C.E. Butterworth, Provo, 2008.
D. Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, Londra, 1991.

23. Rumi

J. Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, Londra, 1989.
W. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, 1983.
A.T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Oxford, 2006.
F. Lewis, *Rumi Past and Present, East and West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi*, ediţia a II-a, Oxford, 2007.
Rumi, *Mystical Poems of Rumi*, traducere de A.J. Arberry, Chicago, 2009.

24. Rashid al-Din

A. Akasoy *et al.* (eds.), *Rashid al-Din: Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran*, Londra, 2013.
T.T. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge, 2001.

S. Blair (ed.), *A Compendium of Chronicles: Rashid al-Din's Illustrated History of the World*, Londra, 1995.
Rashid al-Din, *Rashiduddin Fazlullah's Jami'u'ttawarikh, A Compendium of Chronicles: A History of the Mongols*, traducere de W.M. Thackston, Cambridge, MA, 1998-1999.

25. Al-Hilli

N. Haider, *Shi'i Islam: An Introduction*, Cambridge, 2014.
H. Halm, *Shi'ism*, Edinburgh, 2004.
S. Schmidtke, *The Theology of al-'Allama al-Hilli (d. 726/1325)*, Berlin, 1991.

26. Ibn Taymiyya

O. Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*, Cambridge, 2012.
M. Cook, *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*, Princeton, 2014.
Y. Michot, *Ibn Taymiyya: Muslims under Non-Muslim Rule*, Oxford, 2006.
Y. Rapoport şi S. Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Oxford, 2010.

27. Timur-Lenk

B. Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge, 2007.
B. Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge, 1989.

J. Marozzi, *Tamerlane: Sword of Islam, Conqueror of the World*, Cambridge, MA, 2004.
R. Sela, *The Legendary Biographies of Tamerlane: Islam and Heroic Apocrypha in Central Asia*, Cambridge, 2011.

28. Ibn Khaldun

A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Londra, 1981.
A. Cheddadi, *Ibn Khaldun: Le voyage d'occident et d'orient*, Paris, 2006.
W.J. Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Function and His Historical Research (1382-1406), A Study in Historiography*, Berkeley, 1967.
Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, traducere de F. Rosenthal, ediţie îngrijită şi selecţia textelor de N.J. Dawood, Princeton, 1967.

29. Mehmed al II-lea

C. Campbell şi A. Chong (eds.), *Bellini and the East*, Londra, 2005.
A. Contadini şi C. Norton (eds.), *The Renaissance and the Ottoman World*, Farnham, 2013.
C. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, Londra, 2002.
Kritoboulos, *History of Mehmed the Conqueror*, traducere de C.T. Riggs, Princeton, 1954.

30. Şahul Isma‘il

S. Dale, *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids and Mughals*, Cambridge, 2010.
C. Melville (ed.), *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, Londra, 1996.
A. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, Londra, 2006.

Note

1. Al-Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, ediţie îngrijită şi traducere de E. Sachau, Londra, 1879, p. vii.
2. K.B. Wolf, „Counterhistory in the earliest Latin lives of Muhammad", în C. Gruber şi A. Shalem (eds.), *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology: A Scholarly Investigation*, Berlin, 2014, pp. 13-26, la 15.
3. Această traducere şi următoarele îmi aparţin, însă există numeroase traduceri ale Coranului; una standard este A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, Londra, 1955.
4. P. Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980, p. 7.
5. Pentru o traducere şi o discuţie pe marginea documentului, vezi M. Lecker, *The „Constitution of Medina": Muhammad's First Legal Document*, Princeton, 2004, pp. 32 şi urm. (de care traducerea de faţă diferă doar puţin).
6. R.W. Thomson şi J. Howard-Johnston, traducători, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, Liverpool, 2000, I, pp. 95 şi urm.
7. Pentru concepţia tipică a unui imam despre imamat, vezi al-Hilli, mai jos.
8. M.G. Millward, „The Adaptation of men to their time: an historical essay by al-Ya'qubi", *Journal of the American Oriental Society*, 84, 1964, pp. 329-344, la 335.
9. W.M. Thackston, *Album Prefaces and Other Documents on the History of Calligraphers and Painters*, Leiden, 2001, p. 7.
10. T. Qutbuddin, editor şi traducător, *A Treasury of Virtues: Sayings, Sermons and Teachings of 'Ali, with the One Hundred Proverbs Attributed to al-Jahiz*, New York, 2013, p. 95 (uşor revizuită).
11. Pentru unele exemple, Y. Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge, 2005, p. 39.
12. C.F. Robinson, *'Abd al-Malik*, Oxford, 2005, pp. 82 şi urm. [*Antologie de poezie arabă. Perioada clasică*, vol. I, traducere, antologie şi note de Grete Tartler şi Nicolae Dobrişan, prefaţă de Grete Tartler, Minerva, Bucureşti, 1982, pp. 179-180 – n.tr.].

13. Millward, „The Adaptation of men to their time”, p. 336.
14. S. Goitein, „The Historical background of the erection of the Dome of the Rock”, *Journal of the American Oriental Society*, 70, 1950, pp. 104-108, la 105.
15. Şi, ca urmare, există foarte multe traduceri; două sunt *Kalilah and Dimnah: An English Version of Bidpai's Fables Based upon Ancient Arabic and Spanish Manuscripts*, traducere de T.B. Irving, Newark, DE, 1980; şi N. Monschi, *Kalila und Dimna: Fabeln aus dem klassischen Persien*, München, 1996.
16. G.J. van Gelder, traducător, *Classical Arabic Literature: A Library of Arabic Literature Anthology*, New York, 2013, p. 169.
17. M.J.L. Young *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, Cambridge, 1990, p. 499 [*Kalila şi Dimna sau poveştile lui Bidpai*, traducere din limba arabă, prefaţă şi note de George Grigore, Polirom, Iaşi, 2010, p. 5 – n.tr.].
18. C.W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston, 1997, p. 67.
19. C. Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, Oxford, 2006, p. 105.
20. C. Melchert, „The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century CE”, *Studia Islamica*, 83, 1996, pp. 51-70, la 54.
21. M.A. Sells, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, New York, 1996, p. 169.
22. Traducere de R.A. Nicholson în M. Hammond (ed.), *Arabic Poems*, New York, 2014, p. 97.
23. Sells, *Early Islamic Mysticism*, p. 161. Concretul aparţinea legăturilor şi asocierilor din această lume, iar inima, lui Dumnezeu; vezi R. Gramlich, *Der eine Gott: Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*, Wiesbaden, 1998, p. 143.
24. Sells, *Early Islamic Mysticism*, p. 162.
25. C.E. Bosworth, traducător, *The History of al-Tabari, vol. XXXII:* The *Reunification of the 'Abbasid Caliphate*, Albany, 1987, pp. 245 şi urm.
26. Deduc vârsta şi numărul fiilor din al-Ya'qubi, *Ta'rikh*, Beirut, f.a., II, pp. 469 şi urm.
27. Al-Ya'qubi, *Ta'rikh*, II, p. 448.
28. Pentru o discuţie detaliată, T. Hildebrandt, *Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden, 2007.
29. Aceasta şi alte naraţiuni despre *mihna* pot fi găsite în traducerea în engleză a lui al-Tabari de către Bosworth (vezi mai sus).
30. W.M. Patton, *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897, p. 61.
31. M. Cooperson, editor şi traducător, *Ibn al-Jawzi, Virtues of the Imam Ahmad ibn Hanbal*, New York, 2013, vol. II, p. 79.
32. P. Crone şi M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986, pp. 134 şi urm.

33. F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, Londra, 1975, p. 215.
34. R. Bulliet, *Islam: The View from the Edge*, New York, 1994, pp. 73 şi 77.
35. S. Toorawa, editor şi traducător, *Ibn al-Sa'i: Consorts of the Caliphs: Women and the Court of Baghdad*, New York, 2015, p. 27.
36. F.M. Caswell, *The Slave Girls of Baghdad: The Qiyan in the Early Abbasid Era*, Londra, 2011, p. 99.
37. P.E. Kennedy, *Abu Nuwas: A Genius of Poetry*, Oxford, 2005, p. 106.
38. J. Bray, „Men, women and slaves in Abbasid society", în L. Brubaker şi J.M.H. Smith (eds.), *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300-900*, Cambridge, 2004, pp. 121-146, la 136.
39. Vezi, de exemplu, G. Schoeler, *Arabische Naturdichtung: Die Zahriyat, Rabi'iyat und Raudiyat von ihren Anfängen bis as-Sanaubari*, Beirut, 1974, p. 249.
40. Caswell, *The Slave Girls of Baghdad*, p. 107.
41. Toorawa, editor şi traducător, *Ibn al-Sa'i: Consorts of the Caliphs*, p. 27.
42. 'Attar, *Farid ad-Din 'Attar's* Memorial of God's Friends: *Lives and Sayings of Sufis*, traducere de P. Losensky, Mahwah, 2009, p. 405 (uşor revizuită).
43. W.G. Lerch, *Tod in Bagdad, oder, Leben und Sterben des al-Halladsch: Ein phantastischer Roman aus dem realen Orient*, Düsseldorf, 1997.
44. L. Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, ediţie tradusă, îngrijită şi selecţia textelor de H. Mason, Princeton, 1982, p. 5.
45. Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, p. 83.
46. M.M. Badawi, „Seven poems by al-Hallaj (c. 858-922)", *Journal of Arabic Literature*, 14, 1983, pp. 46-47, la 47.
47. D.P. Brewster, „Four poems of al-Hallaj", *Journal of Arabic Literature*, 9, 1978, pp. 65-66, la 65 (uşor revizuită) [*Înţelepciunea arabă. De la preislam la islamo-arabi*, studii, prezentări, selecţia şi traducerea textelor, note şi comentarii de Grete Tartler, ed. a III-a revăzută şi adăugită, Polirom, Iaşi, 2014, p. 268 – n.tr.].
48. M. Jamal (ed.), *Islamic Mystical Poetry: Sufi Verse from the Early Mystics to Rumi*, Londra, 2009, p. 18.
49. Astfel, J. Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, Londra, 1989, p. 47.
50. Y. Michot, „Ibn Taymiyya's commentary on the *Creed* of al-Hallaj", în A. Shihadeh (ed.), *Sufism and Theology*, Edinburgh, 2007, pp. 123-136, la 125.
51. C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden, 1997, pp. 69 şi urm.
52. Pentru o discuţie exhaustivă, vezi C. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse théologique de Tabari (m. 311/923)*, Paris, 1990, p. 31 şi *passim*.
53. Pentru o discuţie mai amplă, vezi T. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, Berlin, 2011.
54. Astfel, J. Casanova, „Religion, secularization and sacralization", în V. Krech şi M. Steinicke (eds.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe:*

Encounters, Notions and Comparative Perspectives, Leiden, 2012, pp. 453-462, la 454.

55. D. Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*, Princeton, 2008, p. 3.
56. J. McGinnis şi D.C. Reisman, editori şi traducători, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis, 2007, p. 49.
57. Young *et al.*, *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, p. 371.
58. Pentru imagine, vezi P.E. Walker, „The Political implications of al-Razi's philosophy", în C.E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Cambridge, MA, 1992, pp. 61-94, la 61 şi urm.
59. McGinnis şi Reisman, *Classical Arabic Philosophy*, p. 43.
60. Walker, „The Political implications of al-Razi's philosophy", p. 77.
61. A.J. Arberry, traducător, *The Spiritual Physick of Rhazes*, Londra, 1950, p. 20.
62. A. Knysh, *Islam in Historical Perspective*, Londra, 2011, p. 265.
63. P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, 2004, p. 172.
64. Walker, „The Political implications of al-Razi's philosophy", p. 65.
65. Şi anume, „Eldad the Danite", în E.N. Adler, *Jewish Travellers*, Londra, 2005, p. 6; Buzurg b. Shahriyar, *The Book of the Wonders of India*, traducere de G.S.P. Freeman-Grenville, Londra, 1981; despre privelişti extraordinare, vezi, de exemplu, H. Touati, *Islam and Travel in the Middle Ages*, Chicago, 2010, pp. 227 şi urm.
66. T. Mackintosh-Smith şi J.E. Montgomery, editori şi traducători, *Mission to the Volga: Ahmad ibn Fadlan*, în *Two Arabic Travel Books*, New York, 2014, p. 191 (uşor revizuită).
67. Pentru o discuţie, J.E. Montgomery, „Spectral armies, snakes, and a giant from Gog and Magog: Ibn Fadlan as eyewitness among the Volga Bulghars", *The Medieval History Journal*, 9, 2006, pp. 63-87.
68. Vezi E.R. Knauer, „A Man's caftan and leggings from the North Caucasus of the eighth to tenth century: a genealogical study", *Metropolitan Museum Journal*, 36, 2001, pp. 125-154, la 135 şi urm.
69. Pentru o discuţie completă despre termen şi istoria aferentă (inclusiv a protobulgarilor), vezi A. Nazmi, *Commercial Relations between Arabs and Slavs (9th-11th centuries)*, Varşovia, 1998, mai ales pp. 151 şi urm.
70. Mackintosh-Smith şi Montgomery, *Mission to the Volga*, p. 253 (uşor revizuită).
71. Ibn al-Tiqtaqa, *al-Fakhri*, Paris, 1895, p. 368.
72. Thackston, *Album Prefaces and Other Documents on the History of Calligraphers and Painters*, p. 4. S-au păstrat multe asemenea albume şi e ironic cum a supravieţuit cel al lui Bahram Mirza: acum se află în colecţia de la palatul Topkapı din Istanbul – capitala otomanilor, adversarii politici, militari şi confesionali ai Safavizilor.

73. D.J. Roxburgh, *The Persian Album 1400-1600: From Dispersal to Collection*, New Haven, 2005, p. 194.
74. Un exemplu este Rashid al-Din; vezi mai jos.
75. W.M. de Slane, traducător, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, Paris, 1842, III, p. 275 (uşor revizuită).
76. De Slane, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, III, p. 275 (uşor revizuită).
77. Pentru descrieri, vezi E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and His Library*, Leiden, 1992, p. 72; şi Y. Eche, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au moyen âge*, Damasc, 1967, pp. 172 şi urm.
78. A. George, *The Rise of Islamic Calligraphy*, Londra, 2010, p. 135.
79. C.W. Ernst, „Sufism and the aesthetics of penmanship in Siraj al-Shirazi's «Tuhfat al-muhibbin» (1454)", *Journal of the American Oriental Society*, 129, 2009, pp. 431-442, la 436 (uşor revizuit).
80. Ernst, „Sufism and the aesthetics of penmanship", pp. 436 şi urm. (uşor revizuit).
81. A. George, „The Geometry of the Qur'an of Amajur: a preliminary study of proportion in early Arabic calligraphy", *Muqarnas*, 20, 2003, pp. 1-15; în general, *idem*, *The Rise of Islamic Calligraphy*.
82. H. Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*, Cambridge, MA, 2005, p. 295.
83. Miskawayh, *Kitab Tajarib al-umam*, Cairo, 1910-1915, II, p. 345.
84. R. Dankoff, „Kasgari on the beliefs and superstitions of the Turks", *Journal of the American Oriental Society*, 95, 1975, pp. 68-80, la 69.
85. Gardizi în C.E. Bosworth, traducător, *The Ornament of Histories: A History of the Eastern Islamic Lands AD 650-1041, The Original Text of Abu Sa'id 'Abd al-Hayy Gardizi*, Londra, 2011, pp. 96 şi urm. Pentru o discuţie pe larg despre Somnath, mai ales în istoriografia modernă, vezi R. Thapar, *Somanatha: The Many Voices of History*, Londra, 2005.
86. R. Hillenbrand, „The Architecture of the Ghaznavids and Ghurids", în C. Hillenbrand (ed.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, vol. 2: The Sultan's Turret*, Leiden, 2000, pp. 124-206, la 187; mult mai detaliat, D. Schlumberger şi J. Sourdel-Thomine, *Lashkari Bazar, une résidence royale ghaznévide et ghoride*, Paris, 1978.
87. Traducerea îi aparţine lui C.E. Bosworth, „An Embassy to Mahmud of Ghazna recorded in Qadi ibn al-Zubayr's *Kitab al-dhakha'ir wa'l-tuhaf*", *Journal of the American Oriental Society*, 85, 1965, pp. 404-407, la 405.
88. Gardizi în Bosworth, traducător, *Ornament of Histories*, p. 81.
89. J.S. Meisami, „Poetic microcosms: the Persian qasida to the end of the twelfth century", în S. Sperl şi C. Shackle (eds.), *Qasida Poetry in Islamic Asia & Africa: Classical Traditions & Modern Meanings*, Leiden, 1996, pp. 137-182, la 151.

90. Ferdowsi, în D. Davis, traducător, *Shahnameh: The Persian Book of Kings*, New York, 2006, p. 854 [Firdoùsi, *Şah-Namè*, culegere din epopeea persană întocmită şi tălmăcită de George Dan, cuvânt înainte de Virgil Cândea, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969, p. 275 – n.tr.].
91. M.T. Kuyel, „Les dix questions posées par Abu Rayhan al-Biruni à Ibn Sina et les réponses qu'il a reçues de lui", *The Commemoration Volume of Biruni International Congress in Tehran*, Teheran, 1976, pp. 119-125, la 119.
92. E.S. Kennedy, „Al-Biruni (or Beruni), Abu Rayhan (or Abu'l Rayhan) Muhammad ibn Ahmad", în C.C. Gillispie *et al.* (eds.), *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970, II, pp. 148-158.
93. S. Pines şi T. Gelblum, „Al-Biruni's Arabic Version of Patañjali's «Yogasutra»", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29, 1966, pp. 302-325, la 305.
94. R. Ramsay Wright, traducător, *The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*, Londra, 1934, p. 194.
95. *Al-Beruni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India*, traducere de E. Sachau, Londra, 1910, I, p. xxiii.
96. *Al-Beruni's India*, II, pp. 20 şi urm. (uşor revizuit).
97. Pines şi Gelblum, „Al-Biruni's Arabic Version of Patañjali's «Yogasutra»", p. 310 (uşor revizuit).
98. M. Kozah, *The Birth of Indology as an Islamic Science: Al-Biruni's Treatise on Yoga Psychology*, Leiden, 2015, p. 2.
99. D. Lorenzen, „Who invented Hinduism?", *Comparative Studies in Society and History*, 41, 1999, pp. 630-659, la 630.
100. M. Jacobs, *Reorienting the East: Jewish Travelers to the Medieval Muslim World*, Philadelphia, 2014, p. 34.
101. Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Travels in the Middle Ages*, Cold Spring, NY, 2005, pp. 95 şi urm. (uşor revizuit).
102. Ibn al-Athir, în D.S. Richards, traducător, *The Annals of the Saljuq Turks: Selections from* al-Kamil fi'l-Ta'rikh *of 'Izz al-Din Ibn al-Athir*, Londra, 2002, p. 31.
103. Ibn al-Athir în Richards, *The Annals of the Saljuq Turks*, p. 98.
104. C.V. Findley, *The Turks in World History*, Oxford, 2005, p. 66.
105. H. Nicholson, *Chronicle of the Third Crusade: A Translation of the* Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi, Liverpool, 1997, p. 23.
106. *Cf.* A.R. Lewis, *Nomads and Crusaders, A.D. 1000-1368*, Bloomington, 1988, p. 166.
107. C. Adang *et al.* (eds.), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden, 2013, p. 5.
108. L.A. Giffen, „Ibn Hazm and the *Tawq al-Hamama*", în S.J. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1994, pp. 420-442, la 421.

109. R. Gleave, *Islam and Literalism: Literal Meaning and Intepretation in Islamic Legal Theory*, Edinburgh, 2012, p. 173.
110. C. Adang, „Ibn Hazm on homosexuality: a case-study of Zahiri legal methodology”, *al-Qantara*, 24, 2003, pp. 5-31.
111. A. Sabra, „Ibn Hazm’s literalism: a critique of Islamic legal theory”, în Adang *et al.* (eds.), *Ibn Hazm of Cordoba*, pp. 97-160, la 115 (uşor revizuit).
112. Pentru materialul biografic despre Karima m-am inspirat mult din A. Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, Cambridge, 2013, pp. 114-118.
113. Al-Dhahabi, *Ta’rikh al-Islam*, Beirut, 2003, X, p. 223.
114. M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Princeton, 2000, p. 486, nota 135.
115. A. Giladi, *Muslim Midwives: The Craft of Birthing in the Premodern Middle East*, Cambridge, 2015, p. 70.
116. R. Roded, *Women in Islamic Biographical Dictionaries from Ibn Sa‘d to* Who’s Who, Boulder, 1994, p. 48.
117. Al-Ghazali în R.J. McCarthy, traducător, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazali’s* al-Munqidh min al-dalal *and Other Relevant Works by al-Ghazali*, Boston, 1980, p. 3.
118. F. Griffel, *Al-Ghazali’s Philosophical Theology*, Oxford, 2009, p. 32 (foarte uşor revizuit).
119. Al-Ghazali în McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, p. 7.
120. Al-Ghazali în McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, p. 20 (foarte uşor revizuit).
121. Griffel, *Al-Ghazali’s Philosophical Theology*, p. 54 (uşor revizuit).
122. Al-Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, p. x (ortografie modernizată).
123. B. Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford, 2002, p. 79.
124. D. Gutas, „The Study of Arabic philosophy in the twentieth century: an essay on the historiography of Arabic philosophy”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29, 2002, pp. 5-25, la 6. Vezi şi *idem*, „The Heritage of Avicenna: The golden age of Arabic philosophy, 1000 – c. 1350”, în J. Janssens şi D. De Set (eds.), *Avicenna and his Heritage: Acts of the International Colloquium*, Louvain, 2002, pp. 81-97. Un exemplu de eforturi fundamentale întreprinse în prezent pe tema filosofiei „postclasice” este R. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and his Writings*, Leiden, 2011.
125. Ahmad Tashkopruzade *apud* K. El-Rouayheb, „Sunni Muslim scholars on the status of logic, 1500-1800”, *Islamic Law and Society*, 11, 2004, pp. 213-232, la 221.
126. G. Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge, MA, 2007, p. 242.
127. E. Combe, J. Sauvaget şi W. Wiet, *Répertoire chronologique d’épigraphie arabe*, Cairo, 1931-, VIII, nr. 3099.

128. S.M. Stern, „Ramisht of Siraf, a merchant millionaire of the twelfth century”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 99, 1967, pp. 10-14, la 10 (revizuit).
129. Al-Muqaddasi, *Ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim*, Leiden, 1906, p. 426. Pentru arheologie, M. Tampoe, *Maritime Trade between China and the West: An Archaeological Study of the Ceramics from Siraf (Persian Gulf), 8th to 15th centuries A.D.*, Oxford, 1989.
130. M.G.S. Hodgson, „In the center of the map”, în *idem*, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, E. Burke (ed.), III, Cambridge, 1993, pp. 29-34, la 29.
131. C. Burnett şi E. Kohlberg, „The Intercultural Career of Theodore of Antioch”, *Mediterranean Historical Review*, 10, 1995, pp. 165-176.
132. A.F.L. Beeston, „Idrisi's account of the British Isles”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13, 1950, pp. 265-280, la 278.
133. P.M. Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*, Oxford, 2014, p. 165.
134. N.O. Rabbat, *The Citadel of Cairo: A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture*, Leiden, 1995, p. 71 (în loc de „dominion”, am tradus „dinastie”); vezi mai jos cuvintele lui Usama.
135. Usama ibn Munqidh, *The Book of Contemplation: Islam and the Crusades*, traducere de P.M. Cobb, Londra, 2008, p. 179.
136. H.A.R. Gibb, *The Life of Saladin from the Works of 'Imad al-Din and Baha' al-Din*, Oxford, 1973, p. 2.
137. Ibn Shaddad, în D.S. Richards, traducător, *The Rare and Excellent History of Saladin or* al-Nawadir al-Sultaniyya wa'l-Mahasin al-Yusufiyya *by Baha' al-Din Ibn Shaddad*, Aldershot, 2002, p. 13 (modificat).
138. Poate cu excepţia lui Bernard Lewis; vezi Gibb, *The Life of Saladin*, p. 5.
139. Richards, *The Rare and Excellent History of Saladin*, p. 25.
140. J. Brundage, *The Crusades: A Documentary History*, Milwaukee, 1962, p. 72.
141. C. Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh, 1999, p. 179.
142. J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, 2006, p. 391.
143. J. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, 2006, p. 625.
144. A. Akasoy, „Was Ibn Rushd an Averroist? The Problem, the debate and its philosophical implications”, în A. Akasoy şi G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht, 2013, pp. 321-347.
145. Engels se plângea aici de folosirea improprie a cuvântului „materialist”, care, după părerea lui, era întrebuinţat abuziv ca „simplă exprimare cu care se etichetează orice şi totul, fără studiere mai atentă”; pentru o discuţie, vezi G.P.

Steenson, *After Marx, Before Lenin: Marxism and Socialist Working-Class Parties in Europe, 1884-1914*, Pittsburgh, 1991, p. 311.

146. L.I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on* Hayy ibn Yaqzan, Leiden, 1996, p. 10 (foarte uşor revizuit).

147. Ibn Rushd în C.E. Butterworth, traducător, *Averroes: Decisive Treaty and Epistle Dedicatory*, Provo, 2008, pp. 33.

148. Ibn Rushd, în G.F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londra, 1961, pp. 12 şi urm. (uşor revizuit).

149. Aici îl parafrazez pe P. Guichard, „Averroès dans son temps", în A. Bazzana *et al.* (eds.), *Averroès et l'averroïsme (XII^{e}-XV^{e} siècle): un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Lyon, 2005, pp. 13-26, la 23.

150. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 622.

151. Ibn Rushd în McGinnis şi Reisman, *Classical Arabic Philosophy*, p. 309 (foarte uşor revizuit) [Ibn Ruşd, *Cuvânt hotărâtor privind stabilirea legăturii dintre legea revelată şi filosofie*, studiu introductiv, traducere din limba arabă şi note de George Grigore, postfaţă de Teodoru Ghiondea, Kriterion, Bucureşti, 2001, p. 20 – n.tr.].

152. Ibn Rushd în McGinnis şi Reisman, *Classical Arabic Philosophy*, p. 310 [Ibn Ruşd, *Cuvânt hotărâtor...*, ed. cit., p. 23 – n.tr.].

153. Respect îndeaproape versiunea din R. Taylor, „Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought", în P. Adamson şi R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2005, pp. 180-200, la 186. Există alte câteva traduceri, inclusiv Y. Dutton, „The Introduction to Ibn Rushd's «Bidayat al-Mujtahid»", *Islamic Law and Society*, 1, 1994, pp. 188-205, la 194 [Ibn Ruşd, *Cuvânt hotărâtor...*, ed. cit., p. 33 – n.tr.].

154. Ibn Rushd, în I. Najjar, *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Argumentsi*, Oxford, 2001, p. 90.

155. Matthew Paris, în J.A. Giles, traducător, *Matthew Paris's English History from the Year 1235 to 1273*, Londra, 1889, I, p. 131 (uşor modificat).

156. P. Jackson, *The Mongols and the West*, Harlow, 2005, p. 47.

157. R. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281*, Cambridge, 1995, p. 231 (uşor revizuit).

158. Giles, traducător, *Matthew Paris's English History from the Year 1235 to 1273*, I, p. 131 (uşor modificat). Transformarea ştirilor şi alarmării în panică este surprinsă foarte bine în F. Schmieder, *Europa und die Fremden: Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen, 1994, pp. 22 şi urm.

159. T. Allsen, *Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A Cultural History of Islamic Textiles*, Cambridge, 1997, p. 9.

160. P. Jackson, „World-conquest and local accommodation: threat and blandishment in Mongol diplomacy”, în J. Pfeiffer şi S.A. Quinn (eds.), *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods*, Wiesbaden, 2006, pp. 3-22, la 10 (adopt opinia lui Jackson conform căreia Mandatul datează din vremea lui Ginghis-Han).
161. Sintagma „Marele Îngheţ” („Big Chill”) îi aparţine lui R. Bulliet, *Cotton, Climate and Camels in Early Islamic Iran: A Moment in World History*, New York, 2009, pp. 69 şi urm.
162. G. Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran: A Persian Renaissance*, Londra, 2003.
163. A.J. Arberry, traducător, *Discourses of Rumi*, Londra, 1961, p. 2.
164. Aici îl parafrazez pe T. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge, 2001, p. 113.
165. F. Lewis, *Rumi Past and Present, East and West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi*, ed. a II-a, Oxford, 2007, pp. 1 şi urm.
166. E. Shafak, *The Forty Rules of Love*, New York, 2010.
167. M. Baugh, „Ways within each other”, *The San Francisco Jung Institute Library Journal*, 15, 1996, pp. 35-49, la 35.
168. Arberry, *Discourses of Rumi*, p. 61.
169. Lewis, *Rumi*, p. 55 (uşor modificat).
170. F. Hamid, „Storytelling techniques in the «Masnavi-yi Ma‘navi» of Mowlana Jalal al-Din Rumi: wayward narrative or logical progression?”, *Iranian Studies*, 32, 1999, pp. 27-49, la 28.
171. Expresia îi aparţine lui A.T. Karamustafa, *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Oxford, 2006, p. 3.
172. H. Ritter, „Djalal al-Din Rumi”, *Encyclopaedia of Islam*, ed. a II-a, Leiden, 1960-2006, II, pp. 393-396, la 395.
173. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, p. 459.
174. Rumi, în R. Levy, *An Introduction to Persian Literature*, New York, 1969, p. 104.
175. Rumi, în A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, p. 314 [Jalaluddin Rumi, *Meditaţii şi parabole*, selecţie, traducere din limba persană şi note de Otto Starck, cuvânt înainte de Ahmad Fard Hosseini, studiu introductiv de George Grigore, Kriterion, Bucureşti, 2002, p. 183 – n.tr.].
176. Rumi în Hamid, „Storytelling techniques in the «Masnavi-yi Ma‘navi»”, pp. 32 şi urm.
177. G.J. van Gelder, „To eat or not to eat elephant: a travelling story in Arabic and Persian literature”, *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, 66, 2003, pp. 419-430.
178. Rumi, în J. Mojaddedi, *Beyond Dogma: Rumi’s Teachings on Friendship with God and Early Sufi Theories*, Oxford, 2012, p. 14.
179. Rumi, în A.J. Arberry, *Mystical Poems of Rumi*, Chicago, 2009, p. 93.

180. Allsen, *Culture and Conquest*, p. 32 (foarte uşor revizuit).
181. Jackson, *The Mongols and the West*, p. 174.
182. R. Amitai-Preiss, „Ghazan, Islam and the Mongol tradition: a view from the Mamluk sultanate", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 59, 1996, pp. 1-10, la 3 şi urm. (uşor revizuit).
183. J. Pfeiffer, „Confessional ambiguity versus professional polarization: politics and the negotiation of religious boundaries in the Ilkhanate", în J. Pfeiffer (ed.), *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, Leiden, 2014, pp. 129-170, la 156-157 (*apud* Burbank şi Cooper).
184. J. Pfeiffer, „The Canonization of cultural memory: Ghazan Khan, Rashid al-Din and the construction of the Mongol past", în A. Akasoy *et al.* (eds.), *Rashid al-Din: Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran*, Londra şi Torino, 2013, pp. 57-70, la 65.
185. Vezi M. Natif, „Rashid al-Din's alter ego: the seven paintings of Moses in *Jami' al-tawarikh*", în Akasoy *et al.* (eds.), *Rashid al-Din*, pp. 15-37.
186. N. Ben Azzouna, „Rashid al-Din Fadl Allah al-Hamadhani's manuscript production project in Tabriz reconsidered", în Pfeiffer (ed.), *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge*, pp. 187-200, la 190.
187. Vezi Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and His Library*.
188. Al-Hilli, în N. Calder, J. Mojaddedi şi A. Rippen, editori şi traducători, *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*, Abingdon, 2003, p. 237.
189. C. Bori, „A New source for the biography of Ibn Taymiyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 67, 2004, pp. 321-348, la 340 şi urm.; expresia îi aparţine lui Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, p. 151, nota 48.
190. Bori, „A New source for the biography of Ibn Taymiyya", p. 339.
191. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, p. 126.
192. Bori, „A New source for the biography of Ibn Taymiyya", p. 340.
193. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, p. 150.
194. D. Little, „Did Ibn Taymiyya have a screw loose?", *Studia Islamica*, 41, 1975, pp. 93-111, la 96 (uşor revizuit).
195. W. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, Oxford, 1993, p. xiv.
196. D.R. Sarrio, „Spiritual antielitism: Ibn Taymiyya's doctrine of sainthood (walaya)", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 22, 2011, pp. 275-291, la 280.
197. Îi datorez expresia inspirată lui A. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany, 1999, p. 91.
198. J. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden, 2007, p. 110.
199. Pentru cuvânt şi detalii, vezi D. Aigle, „The Mongol invasions of Bilad al-Sham by Ghazan Khan and Ibn Taymiyah's three «anti-Mongol» fatwas", *Mamluk Studies Review*, 11, 2007, pp. 89-120, la 93.

200. R. Euben şi M.Q. Zaman (eds.), *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton, 2009, pp. 323 şi 328.
201. A. Toynbee, *A Study of History: Abridgement of Volumes I-VI*, Oxford, 1946, p. 345 [ed. rom.: *Studiu asupra istoriei. Sinteză a volumelor I-VI de D.C. Somervell*, traducere de Dan A. Lăzărescu, Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 464 – n.tr.].
202. Astfel, J. Gillies *apud* J. Ghatta, „Persian icons, Shi'a Imams: liminal figures and hybrid Persian identities on the English stage", în B. Andrea şi J. McJannet (eds.), *Early Modern England and Islamic Worlds*, New York, 2011, pp. 53-72, la 58.
203. R.D. McChesney, „A Note on the life and works of Ibn 'Arabshah", în J. Woods *et al.* (eds.), *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East*, Wiesbaden, 2006, pp. 205-249, la 206.
204. R. Sela, *The Legendary Biographies of Tamerlane: Islam and Heroic Apocrypha in Central Asia*, Cambridge, 2011, p. 9, nota 9.
205. Am împrumutat expresia din B. Manz, „Tamerlane and the symbolism of sovereignty", *Iranian Studies*, 21, 1988, pp. 105-122, la 114.
206. M. Subtelny, *Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Leiden, 2007, p. 29.
207. A. Knobler, „The Rise of Timur and Western diplomatic response, 1390-1405", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3, 5, 1995, pp. 341-349, la 343.
208. W.J. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 1401 AD (803 AH)*, Berkeley, 1952, p. 47.
209. B. Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge, 2007, p. 252 (uşor revizuit).
210. S. Dale, „Ibn Khaldun: the last Greek and the first *annaliste* historian", *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2006, pp. 431-451, la 431.
211. M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago, 1977, p. 479.
212. Pentru o traducere diferită în franceză, vezi A. Cheddadi, *Ibn Khaldun: Le voyage d'occident et d'orient*, Paris, 2006, p. 103.
213. Cheddadi, *Ibn Khaldun*, p. 44.
214. N. Nassar, „Le maître d'Ibn Khaldun: al-Abili", *Studia Islamica*, 20, 1964, pp. 103-114, la 107.
215. A. Cheddadi, *Ibn Khaldun*, p. 49.
216. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, traducere de F. Rosenthal, Londra, 1958, I, p. xlv (un „eseu lung şi competent").
217. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, I, p. lii.
218. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, I, p. 9.
219. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, I, p. 6.
220. Hodgson, *The Venture of Islam*, II, p. 480.
221. Dale, „Ibn Khaldun", p. 440.

222. M-am inspirat din E. Rodini, „The Sultan's true face? Gentile Bellini, Mehmet II, and the values of verisimilitude", în J. Harper (ed.), *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750: Visual Imagery Before Orientalism*, Farnham, 2013, pp. 21-40.

223. J. Raby, „A Sultan of paradox: Mehmed the Conqueror as a patron of the arts", *Oxford Art Journal*, 5, 1982, pp. 3-8.

224. L.P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford, 1993, p. 131.

225. Am împrumutat termenul din C. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, Londra, 2002, p. 37 (dintr-un rezumat al campaniilor lui Mehmed pe cât de amănunţit, pe atât de lucid).

226. Pentru această descriere (şi aluziile care o precedă), m-am inspirat din M. Philippides şi W.K. Hanak, *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453: Historiography, Topography and Military Studies*, Farnham, 2011.

227. N. Bisaha, „Pope Pius II and the Crusade", în N. Housley (ed.), *Crusading in the Fifteenth Century*, Londra, 2004, pp. 39-52, la 39.

228. T. Izbicki, G. Christianson şi P. Krey, *Reject Aeneas, Accept Pius: Selected Letters of Aeneas Sylvius Piccolomini (Pope Pius II)*, Washington, DC, 2006, pp. 306-318, la 309 şi urm.

229. Descendenţa turcilor din troieni a fost o temă populară în scrierile renascentiste; vezi M. Meserve, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge, MA, 2008.

230. M. Kunt şi C. Woodhead (eds.), *Suleyman the Magnificent and His Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World*, Londra, 1995, p. 20.

231. G. Necipoglu, „The Life of an imperial monument: Hagia Sophia after Byzantium", în R. Mark şi A.S. Cakmak (eds.), *Hagia Sophia from the Age of Justianian to the Present*, Cambridge, 1992, pp. 195-225, la 200.

232. Kritoboulos, *History of Mehmed the Conqueror*, Princeton, 1957, p. 14.

233. Vezi J. Raby, „Mehmed the Conqueror's Greek scriptorium", *Dumbarton Oaks Papers*, 37, 1983, pp. 15-34.

234. Pentru detalii m-am inspirat din A. Chong, „Gentile Bellini in Istanbul: myths and misunderstandings", în C. Campbell şi A. Chong (eds.), *Bellini and the East*, Londra, 2005, pp. 106-129.

235. Chong, „Gentile Bellini in Istanbul", p. 110.

236. T. Aytberov, „The Newly found tomb-stone of Sheikh Haydar the Safavid in Dagestan", *Iran & the Caucasus*, 13, 2009, pp. 281-284 (foarte uşor revizuit).

237. V. Minorsky, „The Poetry of Shah Isma'il I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10, 1942, pp. 1006a-1053a, la 1048a (foarte uşor revizuit).

238. K. Babayan, „The Safavid synthesis: from Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism", *Iranian Studies*, 27, 1994, pp. 135-161, la 135.

239. Pentru acesta şi alte detalii, M. Savory şi A.T. Karamustafa, „Esma'il Safawi", *Encyclopaedia Iranica*, Londra, 1982-, VI, pp. 628-636.

240. B.D. Wood, „The «Ta'rikhi-i Jahanara» in the Chester Beatty Library: an illustrated manuscript of the anonymous histories of Shah Isma'il", *Iranian Studies*, 37, 2004, pp. 89-107, la 92.

241. Un asemenea manuscris, care datează de la sfârşitul secolului al XVII-lea, combină scheme tradiţionale (cum ar fi duşmanul atacând din dreapta) cu stiluri de pictură europenizante (cum ar fi feţele mari, cu trăsături individuale, culorile pastel, tehnici de evidenţiere). Pentru detalii, vezi Wood (mai sus).

242. C. Grey, *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Londra, 1873, p. 121.

243. Estimările privind populaţia provin din R. Matthee, „Was Safavid Iran an empire?", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53, 2010, pp. 233-265, la 235.

Bibliografie

Adang, C., „Ibn Hazm on homosexuality: a case-study of Zahiri legal methodology", *al-Qantara*, 24, 2003, pp. 5-31.

Adang, C., M. Fierro şi S. Schmidtke (eds.), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden, 2013.

Adler, E.N., *Jewish Travellers*, Londra, 2005.

Ahmad, S.M., „Cartography of al-Sharif al-Idrisi', în J.B. Harley şi D. Woodward (eds.), *The History of Cartography, vol. 2, Book 1: Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, Chicago, 1992, pp. 156-172.

Ahmed, L., *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, 1992.

Aigle, D., „The Mongol invasions of Bilad al-Sham by Ghazan Khan and Ibn Taymiyah's three «anti-Mongol» fatwas", *Mamluk Studies Review*, 11, 2007, pp. 89-120.

Akasoy, A., „Was Ibn Rushd an Averroist? The Problem, the debate and its philosophical implications", în A. Akasoy şi G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht, 2013, pp. 321-347.

Akasoy, A. şi G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht, 2013.

Akasoy, A., *et al.* (eds.), *Rashid al-Din: Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran*, Londra, 2013.

Allsen, T., *Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A Cultural History of Islamic Textiles*, Cambridge, 1997.

Allsen, T., *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge, 2001.

Amitai-Preiss, R., „Ghazan, Islam and the Mongol tradition: a view from the Mamluk sultanate", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 59, 1996, pp. 1-10.

Amitai-Preiss, R., *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281*, Cambridge, 1995.

Anjum, O., *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*, Cambridge, 2012.
Annestay, J., *Une femme soufie en Islam: Rabi'a al-'Adawiyya*, Paris, 2009.
Anooshahr, A., *The Ghazi Sultans and the Frontiers of Islam: A Comparative Study of the Late Medieval and Early Modern Periods*, Abingdon, 2009.
Arberry, A.J., *The Koran Interpreted*, Londra, 1955.
'Attar, *Farid ad-Din 'Attar's* Memorial of God's Friends: *Lives and Sayings of Sufis*, traducere de P. Losensky, Mahwah, 2009.
Aytberov, T., „The Newly found tomb-stone of Sheikh Haydar the Safavid in Dagestan", *Iran & the Caucasus*, 13, 2009, pp. 281-284.
al-Azmeh, A., *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Londra, 1981.
Babayan, K., „The Safavid synthesis: from Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism", *Iranian Studies*, 27, 1994, pp. 135-161.
Badawi, M.M., „Seven poems by al-Hallaj (*c*. 858-922)", *Journal of Arabic Literature*, 14, 1983, pp. 46-47.
Baldick, J., *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, Londra, 1989.
Bauer, K. (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th – 9th/15th Centuries)*, Oxford, 2014.
Bauer, T., *Die Kultur der Ambiguität*, Berlin, 2011.
Baugh, M., „Ways within each other", *The San Francisco Jung Institute Library Journal*, 15, 1996, pp. 35-49.
Beeston, A.F.L., „Idrisi's account of the British Isles", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13, 1950, pp. 265-280.
Ben Azzouna, N., „Rashid al-Din Fadl Allah al-Hamadhani's manuscript production project in Tabriz reconsidered", în J. Pfeiffer (ed.), *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, Leiden, 2014, pp. 187-200.
Benjamin de Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Travels in the Middle Ages*, Cold Spring, NY, 2005.
van Berkel, M. *et al.* (eds.), *Crisis and Continuity at the Abbasid Court: Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295-320/ 908-32)*, Leiden, 2013.
al-Biruni, *Al-Beruni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India*, traducere de E. Sachau, Londra, 1910.
al-Biruni, *The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*, traducere de R. Ramsay Wright, Londra, 1934.
al-Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, ediţie îngrijită şi traducere de E. Sachau, Londra, 1879.
Bisaha, N., „Pope Pius II and the Crusade", în N. Housley (ed.), *Crusading in the Fifteenth Century*, Londra, 2004, pp. 39-52.

Blair, S. (ed.), *A Compendium of Chronicles: Rashid al-Din's Illustrated History of the World*, Londra, 1995.
Blair, S., *Islamic Calligraphy*, Edinburgh, 2006.
de Blois, F., *Burzoy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah wa Dimnah*, Londra, 1990.
Bori, C., „A New source for the biography of Ibn Taymiyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 67, 2004, pp. 321-348.
Bosworth, C.E., „An Embassy to Mahmud of Ghazna recorded in Qadi ibn al-Zubayr's *Kitab al-dhakha'ir wa'l-tuhaf*", *Journal of the American Oriental Society*, 85, 1965, pp. 404-407.
Bosworth, C.E., *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040*, ediţia a II-a, Beirut, 1973.
Bray, J., „Men, women and slaves in Abbasid society", în L. Brubaker şi J.M.H. Smith (eds.), *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300-900*, Cambridge, 2004, pp. 121-146.
Brewster, D.P., „Four poems of al-Hallaj", *Journal of Arabic Literature*, 9, 1978, pp. 65-66.
Brockopp, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Muhammad*, Cambridge, 2010.
Brown, J.A.C., *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford, 2009.
Brundage, J., *The Crusades: A Documentary History*, Milwaukee, 1962.
Bulliet, R., *Cotton, Climate and Camels in Early Islamic Iran: A Moment in World History*, New York, 2009.
Bulliet, R., *Islam: The View from the Edge*, New York, 1994.
Burnett, C. şi E. Kohlberg, „The Intercultural career of Theodore of Antioch", *Mediterranean Historical Review*, 10, 1995, pp. 165-176.
Buzurg b. Shahriyar, *The Book of the Wonders of India*, traducere de G.S.P. Freeman-Grenville, Londra, 1981.
Calder, N., J. Mojaddedi şi A. Rippin, editori şi traducători, *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*, Abingdon, 2003.
Campbell, C. şi A. Chong (eds.), *Bellini and the East*, Londra, 2005.
Casanova, J., „Religion, secularization and sacralization", în V. Krech şi M. Steinicke (eds.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions and Comparative Perspectives*, Leiden, 2012, pp. 453-462.
Caswell, F.M., *The Slave Girls of Baghdad: The Qiyan in the Early Abbasid Era*, Londra, 2011.
Cheddadi, A., *Ibn Khaldun: Le voyage d'occident et d'orient*, Paris, 2006.
Chittick, W., *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, 1983.
Chong, A., „Gentile Bellini in Istanbul: myths and misunderstandings", în C. Campbell şi A. Chong (eds.), *Bellini and the East*, Londra, 2005, pp. 106-129.
Cobb, P.M., *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*, Oxford, 2014.

Cobb, P.M., *Usama ibn Munqidh: Warrior-Poet of the Age of the Crusades*, Oxford, 2005.
Combe, E., J. Sauvaget şi W. Wiet, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, Cairo, 1931-.
Conrad, L.I. (ed.), *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on* Hayy ibn Yaqzan, Leiden, 1996.
Contadini, A. şi C. Norton (eds.), *The Renaissance and the Ottoman World*, Farnham, 2013.
Cook, M., *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*, Princeton, 2014.
Cook, M., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Princeton, 2000.
Cook, M., *Muhammad*, Oxford, 1983.
Cooperson, M., „Ibn al-Muqaffa", în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 150-163.
Cooperson, M., *al-Ma'mun*, Oxford, 2005.
Cornell, R.E., „Rabi'ah al-'Adawiyyah", în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 292-298.
Crone, P., *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, 2004.
Crone, P., *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980.
Crone, P. şi M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986.
Dale, S., „Ibn Khaldun: the last Greek and the first *annaliste* historian", *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2006, pp. 431-451.
Dale, S., *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids and Mughals*, Cambridge, 2010.
Dankoff, R., „Kasgari on the beliefs and superstitions of the Turks", *Journal of the American Oriental Society*, 95, 1975, pp. 68-80.
al-Dhahabi, *Ta'rikh al-Islam*, Beirut, 2003.
Donner, F., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge, Massachusetts, 2010.
Druart, T.-A., „Al-Razi (Rhazes) and normative ethics", în D. Boileau şi J.A. Dick (eds.), *Tradition and Renewal: Philosophical Essays Commemorating the Centennial of Louvain's Institute of Philosophy*, Louvain, 1993, II, pp. 167-181.
Dutton, Y., „The Introduction to Ibn Rushd's «Bidayat al-Mujtahid»", *Islamic Law and Society*, 1, 1994, pp. 188-205.
Eche, Y., *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au moyen âge*, Damasc, 1967.
Eddé, A.-M., *Saladin*, traducere de J.M. Todd, Cambridge, MA, 2011.

El-Rouayheb, K., „Sunni Muslim scholars on the status of logic, 1500-1800”, *Islamic Law and Society*, 11, 2004, pp. 213-232.
Ernst, C.W., *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston, 1997.
Ernst, C.W., „Sufism and the aesthetics of penmanship in Siraj al-Shirazi's «Tuhfat al-muhibbin» (1454)”, *Journal of the American Oriental Society*, 129, 2009, pp. 431-442.
Euben, R. şi M.Q. Zaman (eds.), *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton, 2009.
Ferdowsi, *Shahnameh: The Persian Book of Kings*, traducere de D. Davis, New York, 2006.
Findley, C.V., *The Turks in World History*, Oxford, 2005.
Fischel, W.J., *Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 1401 AD (803 AH)*, Berkeley, 1952.
Fischel, W.J., *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Function and His Historical Research (1382-1406), A Study in Historiography*, Berkeley, 1967.
Garden, K., *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences*, Oxford, 2014.
Gardizi, *The Ornament of Histories: A History of the Eastern Islamic Lands AD 650-1041, The Original Text of Abu Sa'id 'Abd al-Hayy Gardizi*, traducere de C.E. Bosworth, Londra, 2011.
George, A., „The Geometry of the Qur'an of Amajur: a preliminary study of proportion in early Arabic calligraphy”, *Muqarnas*, 20, 2003, pp. 1-15.
George, A., *The Rise of Islamic Calligraphy*, Londra, 2010.
Ghatta, J., „Persian icons, Shi'a Imams: liminal figures and hybrid Persian identities on the English stage”, în B. Andrea şi J. McJannet (eds.), *Early Modern England and Islamic Worlds*, New York, 2011, pp. 53-72.
al-Ghazali, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazali's* al-Munqidh min al-dalal *and Other Relevant Works by al-Ghazali*, traducere de R.J. McCarthy, Boston, 1980.
al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, traducere de M.E. Marmura, Provo, 2000.
Ghosh, A., *In an Antique Land*, Londra, 1992.
Gibb, H.A.R., *The Life of Saladin from the Works of 'Imad al-Din and Baha' al-Din*, Oxford, 1973.
Giffen, L.A., „Ibn Hazm and the *Tawq al-Hamama*”, în S.J. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1994, pp. 420-442.
Giladi, A., *Muslim Midwives: The Craft of Birthing in the Premodern Middle East*, Cambridge, 2015.
Gilliot, C., *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse théologique de Tabari (m. 311/923)*, Paris, 1990.

Gleave, R., *Islam and Literalism: Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*, Edinburgh, 2012.
Goitein, S., „The Historical background of the erection of the Dome of the Rock", *Journal of the American Oriental Society*, 70, 1950, pp. 104-108.
Goitein, S. şi M. Friedman, *India Traders of the Middle Ages: Documents from the Cairo Geniza*, Leiden, 2007.
Gordon, M., „'Arib al-Ma'muniyyah", în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 85-90.
Grabar, O. şi S. Nuseibeh, *The Dome of the Rock*, New York, 1996.
Grey, C., *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Londra, 1873.
Griffel, F., *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford, 2009.
Guichard, P., „Averroès dans son temps", în A. Bazzana *et al.* (eds.), *Averroès et l'averroïsme (xiie-xve siècle): un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Lyon, 2005, pp. 13-26.
Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, Abingdon, 1998.
Gutas, D., „The Heritage of Avicenna: The golden age of Arabic philosophy, 1000 – *c.* 1350", în J. Janssens şi D. De Set (eds.), *Avicenna and his Heritage: Acts of the International Colloquium*, Louvain, 2002, pp. 81-97.
Gutas, D., „The Study of Arabic philosophy in the twentieth century: an essay on the historiography of Arabic philosophy", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29, 2002, pp. 5-25.
Haider, N., *Shi'i Islam: An Introduction*, Cambridge, 2014.
Hallaq, W., *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford, 1993.
Halm, H., *Shi'ism*, Edinburgh, 2004.
Hamid, F., „Storytelling techniques in the «Masnavi-yi Ma'navi» of Mowlana Jalal al-Din Rumi: wayward narrative or logical progression?", *Iranian Studies*, 32, 1999, pp. 27-49.
Hammond, M. (ed.), *Arabic Poems*, New York, 2014.
Hawting, G., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate, 661-750*, ediţia a II-a, Abingdon, 2000.
Hildebrandt, T., *Neo- Mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden, 2007.
Hillenbrand, C., *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh, 1999.
Hillenbrand, R., „The Architecture of the Ghaznavids and Ghurids", în C. Hillenbrand (ed.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, vol. 2: The Sultan's Turret*, Leiden, 2000, pp. 124-206.

Hodgson, M.G.S., „In the center of the map", în M.G.S. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, E. Burke (ed.), III, Cambridge, 1993, pp. 29-34.
Hodgson, M.G.S., *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago, 1977.
Hoover, J., *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden, 2007.
Houben, H., *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West*, Cambridge, 2002.
Hourani, G.F., *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londra, 1961.
Ibn al-Athir, *The Annals of the Saljuq Turks: Selections from* al-Kamil fi'l-Ta'rikh *of 'Izz al-Din Ibn al-Athir*, traducere de D.S. Richards, Londra, 2002.
Ibn Fadlan, *Ibn Fadlan and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North*, traducere de P. Lunde şi C. Stone, Londra, 2012.
Ibn Fadlan, *Ibn Fadlan's Journey to Russia*, traducere de R. Frye, Princeton, 2005.
Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Love*, traducere de A.J. Arberry, Londra, 1953.
Ibn al-Jawzi, *Ibn al-Jawzi, Virtues of the Imam Ahmad ibn Hanbal*, ediţie îngrijită şi traducere de M. Cooperson, New York, 2013.
Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, traducere de F. Rosenthal, Londra, 1958.
Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, traducere de F. Rosenthal, ediţie îngrijită şi selecţia textelor de N.J. Dawood, Princeton, 1967.
Ibn Khallikan, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, traducere de W.M. de Slane, Paris, 1842.
Ibn al-Muqaffa', *Kalila und Dimna: Fabeln aus dem klassischen Persien*, traducere de N. Monschi, München, 1996.
Ibn al-Muqaffa', *Kalilah and Dimnah: An English Version of Bidpai's Fables Based upon Ancient Arabic and Spanish Manuscripts*, traducere de T.B. Irving, Newark, DE, 1980.
Ibn Rushd, *Averroes: Decisive Treaty and Epistle Dedicatory*, traducere de C.E. Butterworth, Provo, 2008.
Ibn Rushd, *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*, traducere de I. Najjar, Oxford, 2001.
Ibn al-Sa'i, *Ibn al-Sa'i: Consorts of the Caliphs: Women and the Court of Baghdad*, ediţie îngrijită şi traducere de S. Toorawa, New York, 2015.
Ibn Shaddad, *The Rare and Excellent History of Saladin or* al-Nawadir al-Sultaniyya wa'l-Mahasin al-Yusufiyya *by Baha' al-Din Ibn Shaddad*, traducere de D.S. Richards, Aldershot, 2002.
Ibn al-Tiqtaqa, *al-Fakhri*, Paris, 1895.
Imber, C., *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, Londra, 2002.
Israel, J., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, 2006.

Izbicki, T., G. Christianson şi P. Krey, *Reject Aeneas, Accept Pius: Selected Letters of Aeneas Sylvius Piccolomini (Pope Pius II)*, Washington, DC, 2006.
Jackson, P., *The Mongols and the West*, Harlow, 2005.
Jackson, P., „World-conquest and local accommodation: threat and blandishment in Mongol diplomacy", în J. Pfeiffer şi S.A. Quinn (eds.), *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods*, Wiesbaden, 2006, pp. 3-22.
Jacobs, M., *Reorienting the East: Jewish Travelers to the Medieval Muslim World*, Philadelphia, 2014.
Jamal, M. (ed.), *Islamic Mystical Poetry: Sufi Verse from the Early Mystics to Rumi*, Londra, 2009.
Joseph, S. şi A. Najmabadi (eds.), *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, Leiden, 2003.
Karamustafa, A.T., *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Oxford, 2006.
Karamustafa, A.T., *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh, 2007.
Kennedy, E.S., „al-Biruni (or Beruni), Abu Rayhan (or Abu'l Rayhan) Muhammad ibn Ahmad", în C.C. Gillispie *et al.* (eds.), *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970, pp. 147-158.
Kennedy, H., *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*, Cambridge, MA, 2005.
Kennedy, P.E., *Abu Nuwas: A Genius of Poetry*, Oxford, 2005.
Khalidi, T., *Images of Muhammad: Narratives of the Prophet in Islam across the Centuries*, New York, 2009.
Knauer, E.R., „A Man's caftan and leggings from the North Caucasus of the eighth to tenth century: a genealogical study", *Metropolitan Museum Journal*, 36, 2001, pp. 125-154.
Knobler, A., „The Rise of Timur and Western diplomatic response, 1390-1405", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3, 5, 1995, pp. 341-349.
Knysh, A.D., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany, 1999.
Knysh, A., *Islam in Historical Perspective*, Londra, 2011.
Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and His Library*, Leiden, 1992.
Kozah, M., *The Birth of Indology as an Islamic Science: Al-Biruni's Treatise on Yoga Psychology*, Leiden, 2016.
Kritoboulos, *History of Mehmed the Conqueror*, traducere de C.T. Riggs, Princeton, 1954.
Kunt, M. şi C. Woodhead (eds.), *Suleyman the Magnificent and His Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World*, Londra, 1995.

Kuyel, M.T., „Les dix questions posées par Abu Rayhan al-Biruni à Ibn Sina et les réponses qu'il a reçues de lui", *The Commemoration Volume of Biruni International Congress in Tehran*, Teheran, 1976, pp. 119-125.
Lane, G., *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran: A Persian Renaissance*, Londra, 2003.
Lecker, M., *The 'Constitution of Medina': Muhammad's First Legal Document*, Princeton, 2004.
Lerch, W.G., *Tod in Bagdad, oder, Leben und Sterben des al-Halladsch: Ein phantastischer Roman aus dem realen Orient*, Düsseldorf, 1997.
Levy, R., *An Introduction to Persian Literature*, New York, 1969.
Lewis, A.R., *Nomads and Crusaders, A.D. 1000-1368*, Bloomington, 1988.
Lewis, B., *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford, 2002.
Lewis, F., *Rumi Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalal al-Din Rumi*, ediţia a II-a, Oxford, 2007.
Little, D., „Did Ibn Taymiyya have a screw loose?", *Studia Islamica*, 41, 1975, pp. 93-111.
Lorenzen, D., „Who invented Hinduism?", *Comparative Studies in Society and History*, 41, 1999, pp. 630-659.
McChesney, R.D., „A Note on the life and works of Ibn 'Arabshah", în J. Woods *et al.* (eds.), *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East*, Wiesbaden, 2006, pp. 205-249.
McGinnis, J. şi D.C. Reisman (traducători), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis, 2007.
Mackintosh-Smith, T şi J.E. Montgomery, editori şi traducători, *Mission to the Volga: Ahmad ibn Fadlan*, in *Two Arabic Travel Books*, New York, 2014.
Madelung, W., *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, 1997.
Manz, B., *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge, 2007.
Manz, B., *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge, 1989.
Manz, B., „Tamerlane and the symbolism of sovereignty", *Iranian Studies*, 21, 1988, pp. 105-122.
Margariti, R.E., *Aden and the Indian Ocean Trade: 150 Years in the Life of a Medieval Arabian Port*, Chapel Hill, 2007.
Marozzi, J., *Tamerlane: Sword of Islam, Conqueror of the World*, Cambridge, MA, 2004.
Marshall, J., *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, 2006.
Massignon, M., *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, ediţie îngrijită, traducere şi selecţia textelor de H. Mason, Princeton, 1982.

Matthee, R., „Was Safavid Iran an empire?", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53, 2010, pp. 233-265.
Matthew Paris, *Matthew Paris's English History from the Year 1235 to 1273*, traducere de J.A. Giles, Londra, 1889.
Meisami, J.S., „Poetic microcosms: the Persian qasida to the end of the twelfth century", în S. Sperl şi C. Shackle (eds.), *Qasida Poetry in Islamic Asia & Africa: Classical Traditions & Modern Meanings*, Leiden, 1996, pp. 137-182.
Melchert, C., *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden, 1997.
Melchert, C., „The Transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C.E.", *Studia Islamica*, 83, 1996, pp. 51-70.
Melville, C. (ed.), *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, Londra, 1996.
Meserve, M., *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge, MA, 2008.
Metcalfe, A., *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic Speakers and the End of Islam*, Londra, 2003.
Michot, Y., „Ibn Taymiyya's commentary on the *Creed* of al-Hallaj", în A. Shihadeh (ed.), *Sufism and Theology*, Edinburgh, 2007, pp. 123-136.
Michot, Y., *Ibn Taymiyya: Muslims under Non-Muslim Rule*, Oxford, 2006.
Millward, M.G., „The Adaptation of men to their time: an historical essay by al-Ya'qubi", *Journal of the American Oriental Society*, 84, 1964, pp. 329-344.
Minorsky, V., „The Poetry of Shah Isma'il I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10, 1942, pp. 1006a-1053a.
Miskawayh, *Kitab Tajarib al-umam*, Cairo, 1910-1915.
Mohring, H., *Saladin: The Sultan and His Times, 1138-1193*, traducere de D.S. Bachrach, Baltimore, 2008.
Mojaddedi, J., *Beyond Dogma: Rumi's Teachings on Friendship with God and Early Sufi Theories*, Oxford, 2012.
Montgomery, J.E., „Spectral armies, snakes, and a giant from Gog and Magog: Ibn Fadlan as eyewitness among the Volga Bulghars", *The Medieval History Journal*, 9, 2006, pp. 63-87.
al-Muqaddasi, *Ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim*, Leiden, 1906.
Nagy, I., *La pensée d'Ibn al-Muqaffa': un „agent double" dans le monde persan et arabe*, Paris, 2013.
Nassar, N., „Le maître d'Ibn Khaldun: al-Abili", *Studia Islamica*, 20, 1964, pp. 103-114.
Natif, M., „Rashid al-Din's alter ego: the seven paintings of Moses in *Jami' al-tawarikh*", în A. Akasoy *et al.* (eds.), *Rashid al-Din: Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran*, Londra, 2013, pp. 15-37.

Nazmi, A., *Commercial Relations between Arabs and Slavs (9th-11th centuries)*, Varşovia, 1998.
Necipoglu, G., „The Life of an imperial monument: Hagia Sophia after Byzantium", în R. Mark şi A.S. Cakmak (eds.), *Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present*, Cambridge, 1992, pp. 195-225.
Newman, A., *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, Londra, 2006.
Nicholson, H., *Chronicle of the Third Crusade: A Translation of the* Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi, Liverpool, 1997.
Patton, W.M., *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897.
Peirce, L.P., *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford, 1993.
Pfeiffer, J., „Confessional ambiguity versus professional polarization: politics and the negotiation of religious boundaries in the Ilkhanate", în J. Pfeiffer (ed.), *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, Leiden, 2014, pp. 129-170.
Pfeiffer, J., „The Canonization of cultural memory: Ghazan Khan, Rashid al-Din, and the construction of the Mongol past", în A. Akasoy *et al.* (eds.), *Rashid al-Din: Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran*, Londra, 2013, pp. 57-70.
Philippides, M. şi W.K. Hanak, *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453: Historiography, Topography and Military Studies*, Farnham, 2011.
Pines, P. şi T. Gelblum, „Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's «Yogasutra»", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29, 1966, pp. 302-325.
Pormann, P. şi E. Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, Edinburgh, 2007.
Pourjavady, R., *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and his Writings*, Leiden, 2011.
Qutbaddin, T., „'Ali ibn Abi Talib", în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 68-76.
Qutbuddin, T., editor şi traducător, *A Treasury of Virtues: Sayings, Sermons and Teachings of 'Ali, with the One Hundred Proverbs Attributed to al-Jahiz*, New York, 2013.
Raaflaub, K.A. şi R.J.A. Talbert (eds.), *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-modern Societies*, Oxford, 2010.
Rabbat, N.O., *The Citadel of Cairo: A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture*, Leiden, 1995.
Raby, J., „Mehmed the Conqueror's Greek scriptorium", *Dumbarton Oaks Papers*, 37, 1983, pp. 15-34.
Raby, J., „A Sultan of paradox: Mehmed the Conqueror as a patron of the arts", *Oxford Art Journal*, 5, 1982, pp. 3-8.

Rapoport, Y., *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge, 2005.
Rapoport, Y. şi S. Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Oxford, 2010.
Rashid al-Din, *Rashiduddin Fazlullah's Jami'u't-tawarikh, A Compendium of Chronicles: A History of the Mongols*, traducere de W.M. Thackston, Cambridge, MA, 1998-1999.
al-Razi, *The Spiritual Physick of Rhazes*, traducere de A.J. Arberry, Londra, 1950.
Ritter, H., „Djalal al-Din Rumi", *Encyclopaedia of Islam*, ediţia a II-a, Leiden, 1960-2006, II, pp. 393-396.
Robinson, C.F., *'Abd al-Malik*, Oxford, 2005.
Robinson, C.F., *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003.
Robinson, C.F., „al-Tabari", în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 332-343.
Roded, R., *Women in Islamic Biographical Dictionaries from Ibn Sa'd to* Who's Who, Boulder, 1994.
Rodini, E., „The Sultan's true face? Gentile Bellini, Mehmet II, and the values of verisimilitude", în J. Harper (ed.), *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750: Visual Imagery Before Orientalism*, Farnham, 2013, pp. 21-40.
Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam*, Londra, 1975.
Roxburgh, D.J., *The Persian Album 1400-1600: From Dispersal to Collection*, New Haven, 2005.
Rumi, *Discourses of Rumi*, traducere de A.J. Arberry, Londra, 1961.
Rumi, *Mystical Poems of Rumi*, traducere de A.J. Arberry, Chicago, 2009.
Sabra, A., „Ibn Hazm's literalism: a critique of Islamic legal theory", în C. Adang *et al.* (eds.), *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden, 2013, pp. 97-160.
Safi, O., „al-Hallaj", în M. Cooperson şi S. Toorawa (eds.), *Dictionary of Literary Biography, vol. 311: Arabic Literary Culture, 500-925*, Detroit, 2005, pp. 114-120.
Said, H.M. (ed.), *Al-Biruni Commemorative Volume*, Karachi, 1979.
Saliba, G., *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge, MA, 2007.
Sarrio, D.R., „Spiritual antielitism: Ibn Taymiyya's doctrine of sainthood (walaya)", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 22, 2011, pp. 275-291.
Savory, M. şi A.T. Karamustafa, „Esma'il Safawi", *Encyclopaedia Iranica*, Londra, 1982-, VI, pp. 628-636.
Sayeed, A., *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, Cambridge, 2013.
Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975.
Schlumberger, D. şi J. Sourdel-Thomine, *Lashkari Bazar, une résidence royale ghaznévide et ghoride*, Paris, 1978.

Schmidtke, S., *The Theology of al-'Allama al-Hilli (d. 726/1325*), Berlin, 1991.
Schmieder, F., *Europa und die Fremden: Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen, 1994.
Schoeler, G., *Arabische Naturdichtung: Die Zahriyat, Rabi'iyat und Raudiyat von ihren Anfängen bis as-Sanaubari*, Beirut, 1974.
Sebeos (atribuită lui), *The Armenian History Attributed to Sebeos*, traducere de R.W. Thomson, R.W. Thomson şi J. Howard-Johnston, Liverpool, 2000.
Sela, R., *The Legendary Biographies of Tamerlane: Islam and Heroic Apocrypha in Central Asia*, Cambridge, 2011.
Sells, M.A., *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, New York, 1996.
Shafak, E., *The Forty Rules of Love*, New York, 2010.
Smith, M., *The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*, Oxford, 1994.
Sorkin, D., *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from Londra to Vienna*, Princeton, 2008.
Spellberg, D., *Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, New York, 1994.
Steenson, G.P., *After Marx, Before Lenin: Marxism and Socialist Working-Class Parties in Europe, 1884-1914*, Pittsburgh, 1991.
Stern, S.M., „Ramisht of Siraf, a merchant millionaire of the twelfth century", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 99, 1967, pp. 10-14.
Stroumsa, S., *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden, 1999.
Subtelny, M., *Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Leiden, 2007.
al-Sulami, *Early Sufi Women*, traducere de R.E. Cornell, Louisville, 1999.
al-Tabari, *The History of al-Tabari, vol. I: General Introduction and From the Creation to the Flood*, traducere de F. Rosenthal, Albany, 1989.
al-Tabari, *The History of al-Tabari, vol. XXXII: The Reunification of the 'Abbasid Caliphate*, traducere de C.E. Bosworth, Albany, 1987.
Tampoe, M., *Maritime Trade between China and the West: An Archaeological Study of the Ceramics from Siraf (Persian Gulf), 8th to 15th Centuries A.D.*, Oxford, 1989.
Taylor, R., „Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought", în P. Adamson şi R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2005, pp. 180-200.
Thackston, W.M., *Album Prefaces and Other Documents on the History of Calligraphers and Painters*, Leiden, 2001.
Thapar, R., *Somanatha: The Many Voices of History*, Londra, 2005.
Touati, H., *Islam and Travel in the Middle Ages*, Chicago, 2010.
Toynbee, A., *A Study of History: Abridgement of Volumes I-VI*, Oxford, 1946.

Urvoy, D., *Ibn Rushd (Averroes)*, Londra, 1991.
Usama ibn Munqidh, *The Book of Contemplation: Islam and the Crusades*, traducere de P.M. Cobb, Londra, 2008.
van Gelder, G.J., traducător, *Classical Arabic Literature: A Library of Arabic Literature Anthology*, New York, 2013.
van Gelder, G.J., „To Eat or not to eat elephant: a travelling story in Arabic and Persian literature", *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, 66, 2003, pp. 419-430.
Walker, P.E., „The Political implications of al-Razi's philosophy", în C.E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Cambridge, MA, 1992, pp. 61-94.
Wolf, K.B., „Counterhistory in the earliest Latin lives of Muhammad", în C. Gruber şi A. Shalem (eds.), *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology: A Scholarly Investigation*, Berlin, 2014, pp. 13-26.
Wood, B.D., „The «Ta'rikhi-i Jahanara» in the Chester Beatty Library: an illustrated manuscript of the anonymous histories of Shah Isma'il", *Iranian Studies*, 37, 2004, pp. 89-107.
al-Ya'qubi, *Ta'rikh*, Beirut, nedatat.
Young, M.J.L. *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, Cambridge, 1990.

Sursele ilustraţiilor

Leemage/Getty Images 1
Museum für Islamische Kunst, Berlin 2
Leemage/Getty Images 3
akg-images 4
The Walters Art Museum, Baltimore 5
Sotheby’s 6
Edinburgh University Library, Edinburgh 7
Edinburgh University Library, Edinburgh 8
British Library, Londra 9
© Travelscape Images/Alamy Stock Photo 10
Sotheby’s 11
Bodleian Library, University of Oxford 12
akg-images 13
Staatsbibliothek zu Berlin 14
Topkapı Palace Museum Manuscript Library, Istanbul 15
Roland and Sabrina Michaud/akg-images 16
British Library, Londra 17
British Library, Londra 18

Index*

Numele şi numerele scrise cu caratere **aldine** indică temele biografice, iar cele scrise cu caractere *cursive* trimit la numărul planşei color.

A

Abaqa 170, 187
al-‘Abbas, Abu 213
Abbasizi, dinastie 41, 58-59, 72; Bagdad 58-59, 66, 68, 70, 73, 97, 111, 118-119, 176; căderea 60, 68, 119, 172, 176; cultura 72-74; începuturile 18, 47, 49, 57; succesiunile 60, 70; *vezi şi* al-Ma’mun
‘Abd al-Malik 18, **41-45**, 66, 70, 221; familia 41; înfăţişarea 44; monedele bătute de 42-45; reputaţia 44-45
‘Abd al-Salam Faraj 202
al-Abili 212-213
Abisinia 29
Abu al-Faraj al-Isfahani 73
Abu al-Qasim Ramisht 119, **143-147**
Abu Bakr al-Razi 67, **87-91**, 105, 110; operele 88-89; viaţa 89
Abu Hurayra 130
Abu ‘Isa al-Warraq 87
Abu Nuwas 73
Abu Sa‘id 206
Abu Talib 25, 35
Abu Ya‘qub Yusuf 162-164
acte homosexuale 126-127
adab 48

Afganistan 67, 77, 103, 105, 172, 207; *vezi şi aşezări individuale*
‘A’isha (soţie a Profetului) 9, 19, **37-40**, 129, 133; ca văduvă 34, 39-40; căsătoria cu Mahomed 37- 39; sursele pentru 37-38; *3*
al-Akhtal 44
Akkoyunlu, confederaţia 225, 227
Al 13-lea războinic 92
Alep 157, 182
Alexandru cel Mare 17, 222
Algeria 60, 108, 211
‘Ali al-Rida (‘Ali ibn Musa) 35, 60
‘Ali ibn Abi Talib 9, 19, 31, **32-36**, 39, 97, 99, 225-226, 228; moartea şi înmormântarea 35-36, 191; succesiunea 36, 192, 226
‘Ali ibn Musa (‘Ali al-Rida) 35, 60
Almohazi 122, 162-164, 211, 215
Almoravizi 162
Amalfi 123
Amasya, Anatolia 218
Anatolia 170, 172, 180, 217-219, 224-225, 227-228; *vezi şi aşezări individuale*
Aqsa, moscheea 157
arabă 9, 45-46, 48, 82, 90, 149, 155, 161, 166, 175, 183, 188, 209, 211, 218; în administraţie 16, 45, 58, 119; în învăţământ 106, 109, 119
Ardabil 225
aristotelism 139-140, 160-167, 214
ascetism 53-55, 84, 90, 144, 182, 200
ascetism 76, 182; *vezi şi* Rabi‘a al- ‘Adawiyya
al-Ash‘ari 137, 141
astrolab 111, 141; *9*
astronomie 63, 108-110, 141, 162, 194
‘Attar, Farid al-Din 53, 55, 80, 181
Averroes *vezi* **Ibn Rushd**
Avicenna (Ibn Sina) 109, 138, 140, 167, 184-185, 204

B

Babur 175, 205
Bacon, Roger 159
Badr, bătălia de la 28

Bagdad 58-61, 67, 104; administraţia 97; astronomia în 69, 109, 111, 141; biblioteca 99; căderea 119, 172, 176, 193, 198; cultura 72-74, 81, 85; Dinastia Abbasidă 58-59, 66, 68, 70, 73, 97, 111, 118-119, 176; evreii 116; medresele 138, 140, 194; populaţia 81, 116; *4*
al-Baghdadi, Abu Bakr 160
al-Baghdadi, al-Khatib 133
Baha' al-Din Valad 181-182
Baiazid 217-218, 221-222
Baibars, sultanul 170
Balh 175
Bamian 172
Banderas, Antonio 92
Barcelona 45
Barlas, trib 206
Barmekizi, dinastie 71
Basra 47, 54, 72, 76-77; *3*
al-Basri, Hasan 56
„Bătălia Cămilei" 39; *3*
Bellini, Gentile 216, 222
Ben Yiju, Abraham 147
Benjamin din Tudela 116-117, 119; călătoriile 120-121
berberi 162, 209, 211-212, 215
Bibi Jamal Khatun 53
Biblia 11, 166, 189
bin Laden, Osama 160, 197
al-Biruni, Abu Rayhan Muhammad 64, 67, 70, 89, **108-113**, 141, 162; operele 109-110; viaţa 109-110; *8*, *9*
biserica Sfânta Sofia 220-221
Boetius din Dacia 161
Britania 151, 170, 210
Buddha 188-189
budişti 104
Buhara 93-94, 102
Buizi 69, 104-105, 118, 191-192, 223
al-Bukhari 77, 131-132, *136*
bulgari 93-94
Bush, George W. 153

C

Cairo 119, 133, 146, 151, 158, 198, 221
caligrafie 36, 96-101
Carol I de Anjou, regele Siciliei 90
Cartea călătoriilor 116
Cartea lui Roger 149-152, *158*
cartografie 148-151; *12*
căsătorie 37; *vezi şi* poligamie
„Cei cinci stâlpi ai islamului” 28
„Cei patru califi călăuziţi pe calea cea dreaptă” 36
Ceuta 149-150
Chagadai, stat 186
Chaldiran, bătălia de la 227-228
China 59, 93, 110, 144-147, 150-151, 172, 186, 189; şi Timur-Lenk 207
Chosroes I 50
ciumă 212
Colierul porumbiţei 125, 127
comerţ 66, 68, 144-147, 170, 176, 207
concubine 33, 58, 127, 217
conducere califală 17-18, 32-33, 42, 45, 48, 58-60, 66-69; sfârşitul 176, 193; şi conducerea noncalifală 69- 70, 118-119, 137-139, 158
Constantin, împăratul 17, 19
Constantinopol (Bizanţ) 17, 63, 104, 217; întinderea 81, 219; şi otomanii 219-221, 228
„Constituţia de la Medina” 25-26
convenţii privind datele istorice 9-10
convertiri: la creştinism 17, 159; la islam 70, 175-176, 187-188, 201; la şiism 194
Copernic 194
Coran: despre căsătorie 33, 56; despre Mecca 27-28; despre Mahomed 24-25, 30; despre Sfârşitul Lumii 30; despre soţiile lui Mahomed 37; despre rugăciune 27-28; (ne)creat 61, 85; scrieri 97, 99-101; şi dreptul 126-128, 130; şi învăţătura arabă 82; timpuriu 101; tipărit 152; transmiterea 130, 190
Córdoba 122, 124, 126, 161, 163; *10*
creştinism 17, 27-28, 31, 197, 201-202; despre Mahomed 23; Iluminismul 87-88, 161; la curţile islamice 188; şi Constantinopolul 219-222; şi Spania 211-212; timpuriu 19; *vezi şi* cruciade
Crichton, Michael 92
Critobul din Imbros 222
cruciade 122, 151, 153-159, 217
cruciadele 122, 154, 158-159

cultură 68, 73-74, 214
Cupola Stâncii 43, 157
curtezane 71-74

D

da Ferrara, Costanza 222
da Rimini, Filippo 220
Daghestan 224
Damasc 17-18, 42, 158, 173, 182; şi Ibn Taymiyya 198-199; şi Timur-Lenk 204, 207, 212
Davis, Lydia 7
Defoe, Daniel 163
delegare 68, 102, 205
Delhi 207
al-Dhahabi 196
al-Din, Burhan 182
diwan (birou statal) 97
Diwan-i Shams-i Tabriz 183
drept zahirit 126
drept: *hadith* 62, 64, 129-134, 190; Ibn Taymiyya despre 198-200; impunerea legilor islamice 160; şcoala hanafită 86, 128, 131, 137; şcoala hanbalită 62, 85-86, 128, 131, 198-199; şcoala malikită 86, 127-128, 131, 161-162, 164, 199; şcoala shafiită 86, 128, 131, 137; şcolile 128, 131; zahirit 126
Drumul Mătăsii 93
„Dublul Adevăr” 167
Dumat al-Jandal 28

E

ebraică 51, 109, 116, 146, 167, 187
Edirne 216, 218, 221
Egipt 69; Imperiul Fatimid 119, 156, 192; *vezi şi* mameluci
Eliberatorul din greşeală 135-136
emisiune de monede 54, 57-59, 61; şi ‘Abd al-Malik 42-45

Engels, Friedrich 161, 209
Epistolă despre tovărăşie 49-50
eretici 91, 139, 161-162, 200, 202

F

Fakhr al-Din al-Razi 213
al-Faraj ibn Barquq 212
Farrukhi (poet) 106
Fars 47
Fatima (fiică a lui Mahomed şi soţie a lui ‘Ali) 33, 119
fatwa (opinii juridice) 162, 202
femei 38, 129; concubinele 33, 58, 127, 217; curtezanele 71-74; şi dreptul 129-134; şi educaţia 131-134; şi medicina 133; *vezi şi* gen
filantropie 143-144
filosofie 89-90, 141-142, 160, 162-167, 210, 212, 214; *vezi şi* filosofie greacă; logică
filosofie greacă 195, 222; aristotelism 139-140, 160-167, 214
filosofie iudaică 167
Firdousi (poet epic) 107
Firuzabad 47
Foster, John 150
franci 154, 156, 189
Franţa 110, 207, 209
Frederic al II-lea, sfânt împărat roman 151
Fudayl ibn ‘Iyad 55

G

Gabriel, înger 24, 35
Galenus 88, 90
Gardizi (istoric) 106
gen 56, 71, 129, 131-134; *vezi şi* femei
Genova 218
geografie 64, 108, 11, 148-152
Ghadir Khumm 34

al-Ghazali, Abu Hamid 9, 119, 133, **135-142**; Averroes despre 164; operele 135-136, 162; reputaţia 140-141, 162; *11*
al-Ghazali, Ahmad 136, 181
Ghazan 174-175, 186-189, 201
Ghazna 102-104, 109
Ghurabiyya 35
Gibb, H.A.R. 156-157
Gilan 223, 226
Ginghis-Han 118, 171-174, 186, 188-189, 206
Giovanni da Capua 51
Godefroi de Bouillon 153, 157
Golful Persic 145
Gould, Stephen J. 167
Granada 122, 212
greacă 64, 140, 167, 183, 222
Grecia 111
Guillaume din Tyr 157

H

hadd, infracţiuni de tip 127
hadith 62, 64, 129-134, 190
Hafez-i Abru 208
Hafsizi, dinastie 211, 213
hajj 79, 143, 212
al-Hallaj, al-Husayn ibn Mansur 53, 61, **75-80**, 181, 200; moartea 75-76, 80; operele 78-79; receptarea 78-79; viaţa 76-78; *5*
Hamadan 187
al-Hariri 4
al-Hasan (fiu al Fatimei) 33
Hattin, bătălia de la 158
Haydar (tatăl şahului Isma'il) 223-225
hegira 9, 25, 28
Heraclius, împărat 17-19, 29, 184
Herat 207
Hijaz 23
Hilla 144, 191, 194, 224
al-Hilli, Ibn al-Mutahhar 175, **191-195**; operele 195; viaţa 191-192, 194; *16*

hinduism 112-113
Hipocrat 88
Hoarda de Aur 186
Horezm 109
Hulagu 172-173, 186-187, 189; *14*
al-Husayn (fiul lui ‘Ali şi al Fatimei) 33, 191, 228
Husayn, Amir 227
Hussein, Saddam 153

I

Ibn ‘Abd al-Wahhab 196
Ibn al-‘Amid 89
Ibn al-Athir 117-118
Ibn al-Furat 98
Ibn al-Muqaffa‘ (Rozbih) 18, **46-51**; operele 48-51; viaţa profesională 47-48
Ibn al-Nadim 50
Ibn al-Rawandi 87, 91
Ibn ‘Arabi 182, 200
Ibn ‘Arabshah 204
Ibn Battuta 199
Ibn Bawwab 99
Ibn Dahhan 99
Ibn Fadlan 68, **92-95**, 102, 109, 117
Ibn Hallikan 11
Ibn Hanbal, Ahmad 62, 130
Ibn Hazm 122, **124-128**, 131; despre actele homosexuale 126-128; operele 124-126; viaţa 124; *10*
Ibn Khaldun 173-174, 208, 209-215; operele 209-211, 213; reputaţia 209-210; viaţa 211-213
Ibn Muqla 69, **96-101**
Ibn Rushd (Averroes) 122, **160-167**; moştenirea 167; raţiunea şi religia 164-166; viaţa 161-164
Ibn Sa‘d 9, 11
Ibn Shaddad 155-157
Ibn Sina (Avicenna) 109, 138, 140, 167, 184-185, 204
Ibn Tawus 194

Ibn Taymiyya 80, 164, 176, **196-202**; astăzi 196-198; operele 197-199, 201; viaţa 197-199
Ibn Tufayl 163
Ibn Zahra' 199
al-Idrisi, Abu 'Abd Allah 122, **148-152**; *Cartea lui Roger* 150-151; şi Sicilia 149-150
Ierusalim 27, 43, 139, 148, 221-222
Ifriqiya 60
Iisus 130
ilhan 173, 187
Ilhanizi 173-175, 186-190, 193-194, 206, 225; *vezi şi conducători individuali*
Iluminism 58, 87, 152, 160-161, 164
Imperiul Bizantin 17-18, 23, 29, 41, 66, 219; *vezi şi* Constantinopol
Imperiul Fatimid 119, 156, 192
Imperiul Mogul 173, 175, 205
Imperiul Omeiad 18, 41-42, 57, 66-67, 191-193; Spania 122, 124; succesiunile 60; târziu 46-47
Imperiul Otoman 7, 173, 207, 210, 216-222, 224; şi şahul Isma'il 227-228
Imperiul Safavid 96, 173, 224-229
Imperiul Sasanid 17-19, 23, 46-47, 49, 63, 66
Imperiul Selgiucid 117-119, 122, 137-138, 156, 158-159, 217
Inchiziţie *vezi mihna*
India 75, 93, 99, 102, 104, 146-147, 151, 189, 193
Inocenţiu al IV-lea 170
Introducere (în istorie) 209, 211-213, 215
Iordania 196
Irak 59, 69, 174, 186, 191; *vezi şi aşezări individuale*
Iran 46-47, 70, 173, 187, 193-194, 205, 223-224; *vezi şi aşezări individuale*
'Isa ibn 'Ali 48
Isfahan 224
al-Isfahani, 'Imad al-Din 155
Islam: astăzi 16; definiţie 17
Isma'il (şah) 96, 173, 223-229
ismailism 192-193
Istakhr 47
Istanbul *vezi* Constantinopol (Bizanţ)
Italia 123, 152, 167, 194, 216, 219
iudaism 19, 27-28, 135
Iustinian, împărat 221

J

jihad 7, 26, 102-103, 117, 156-157, 200-201
Jones, Sherry 40
Judecata de Apoi 30
Junayd (bunic al şahului Isma'il) 224-225
Jur 47
Jurjaniya 94
al-Juwayni 137-138

K

Kaaba 23, 29, 55, 75, 143, 145
Kalila şi Dimna 50-51
Karakorum 173
Karbala 191
Karima al-Marwaziyya 119, **129-134**
Kath 109-110
Khadija (soţie a lui Mahomed) 23
al-Khaybar 28
Khorasan 77
Khwarizmieni 172
Kirman 119
kızılbaş 225-228
Konya 180, 182, 217
Kubilai 186
Kufa 57
al-Kushmihani 131-132

L

Lashkar-i Bazar 105
Liban 156, 193, 223
Locke, John 161
logică 88, 129, 141-142, 166-167, 195, 200-201, 212

M

al-Mahdi, Muhammad 192
al-Mahdiyya 123, 147
Mahmud din Ghazna 68, **102-107**, 111; *7*
Mahomed 9, 11, 17, 19, **22-31**, 41, 53-54; căsătoriile 23-24, 37-39, 129; la Mecca 24-25; la Medina 25-28; moartea 30-31, 34; raidurile 28-31, 39; şi ‘Ali 31, 33-34, 225-226; *vezi şi* tradiţii referitoare la Profet
al-Makki, ‘Amr 77
Malik ibn Anas 162
Malik-Shah, sultan 137
Mallorca 126
mameluci 133, 170, 172, 174, 188, 193, 198-199, 201, 212, 221, 229
al-Ma’mun (calif abbasid) 18, **57- 64**, 72; califatul 60-64; circumstanţele naşterii 58; meditaţii 60, 62; şi al-Amin 58-60; şi erudiţia 64; şi teologia 62-63
al-Ma’muniyya, ‘Arib (curtezană a califilor) 67, **71-74**
Manisa 218
al-Mansur (calif abbasid) 48-49, 58
Maragheh 194
Mardin 201-202
Marea carte a generaţiilor 11
Marele tratat de bună învăţătură 48, 50
Marinizi, dinastie 211
Marlowe, Christopher 203-204
Marwan (tatăl lui ‘Abd al-Malik) 41
al-Marwaziyya, Karima 119, **129-134**
Marx, Karl 161, 209
Mashhad 92
Masnavi 183-185
Mas‘ud din Ghazna 105, 110
al-Mas‘udi (istoric) 110
matematică 63, 108-109, 111, 212
Mawdud din Ghazna 110
Mazyadizi, trib 191
Mecca 43, 55, 132, 143, 212, 229; şi Mahomed 23-24, 26-28, 33; *2*
medicină 89-81, 108, 162, 164; *vezi şi* Rashid al-Din

Medina 143, 229; şi Mahomed 25-29, 33, 39; *2*
medrese (instituţie de educaţie de elită) 131-133, 158, 175, 182, 196, 221; la Bagdad 99, 194; la Damasc 158, 198; Nizamiyya 137-138, 140
Mehmed al II-lea 183, **216-222**, 224
Mehmed I 218
Mercator 148-149
Merv 59-60, 131
Mevlevi, ordin sufi 181
migraţiune 118
mihna (inchiziţie) 62-63
minuni 35, 55, 75, 78, 91
Mirza, Bahram 96, 99
misticism 53, 76, 141, 183
„Moartea neagră” 212
Moavia 34, 36, 41
Moise 130, 189
mongoli 118, 141, 154, 170-177, 186-189, 201-202, 205, 217; şi Bagdadul 171, 193; şi islamul 172-173, 205-208; *vezi şi* Ginghis-Han; *14*, *16*
Moscheea Omeiazilor 18
Mu‘adha 54
al-Muhalla 126
Muhammad al-Amin 58-59, 72
Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi 63
Muhammad ibn Sulayman 92-93
al-Mulk, Nizam 137-138
Muntele Măslinilor 53
Muntele Templului 43, 157
al-Muqtadir 69, 92-93, 97-98
Murad al II-lea 217
al-Mustansir (calif) 99
al-Mu‘tasim 73
al-Mutawakkil 63
mutaziliţi 62, 195

N

Najaf 36, 191
Nakhla 28

al-Nasa'i 38, 131
Nasir al-Din Tusi 191, 194; *16*
al-Nasir, Muhammad 122
Necrologuri ale unor notabili 11
Newton, Isaac 87
Nishapur 70, 137, 175, 181
Nizam al-Din Shami 208
Nizamiyya, medrese 137-138, 140
nume musulmane 9
Nur al-Din 156-157

O

Offa 59
oguzi, trib 94, 117-119
Oljeitu 9, 175, 187-189, 194, 201
Omar 34, 36
orientalism 110-111, 113, 141, 156, 209
Osman 217
Othman, calif omeiad 34, 36, 39, 41

P

Palermo 149
Paris, Matthew 170-171, 176
Patañjali 110, 112
patronaj 47-48, 57-64, 67-68, 102, 109-110, 163-164, 182, 212-213
pelerinaj 139, 182, 191, 193, 212, 225; *vezi şi hajj*
persană 9; în administraţie 16, 45, 57, 119; pahlavi 50; pentru studiu 63, 106, 218; persana arabizată 50, 107; poezia în 183
pi 111
Piccolomini, Enea Silvio 220
Pisa 123
Pius al II-lea (papă) 220
Platon 90, 163-164

Poarta de rămas-bun 143
poligamie 33, 58
politeism 19, 23, 24-25, 27, 29, 33, 37, 75, 156
Polo, Marco 177
popoare iudaice 26-27, 46, 51, 53, 92, 112, 146-147, 188-189, 194, 202
profeţie 19, 53, 90-91, 138, 158, 195
Ptolemeu din Alexandria 152

Q

Qabus, conducător iranian 109
Qal‘at Ibn Salama 213
Quraysh, trib 23, 26, 41-42, 54, 137

R

Rab‘-i Rashidi 190
Rabi‘a al-‘Adawiyya 10, 19, **52-56**, 78, 80, 181; operele 56; viaţa 54-56
al-Radhakani 137
al-Rahman, ‘Amra bint ‘Abd 133
Rashid al-Din 110-111, 162, 175, **186-190**, 191, 208, 210; *Suma istoriilor* 188-190; viaţa 187-188
al-Rashid, Harun (calif abbasid) 58, 69
raţionalism 18, 58, 62-63, 84, 97, 140-141, 162, 165, 194-195
Rayy 89, 91, 102, 105, 176
Reagan, Ronald 32, 210
regate hinduse 104
Reînvierea ştiinţelor religiei 136, 140
Renaşterea 152, 204, 218, 220, 222
Renaud de Châtillon 153, 158
revoluţia abbasidă 47, 49
Rhazes *vezi* Abu Bakr al-Razi
Roger al II-lea, regele Siciliei 149-150
Rozbih *vezi* **Ibn al-Muqaffa‘**

Rumi, Jalal al-Din 10, 176, **180-185**, 217-218; operele 183-185; reputaţia modernă 180; viaţa 181-183; *15*
Rushdie, Salman 7
ruşi 95

S

Sabta 149
Sachau, Eduard 8, 141
al-Sadat, Anwar 202
Safi al-Din 225
al-Sahib ibn al-‘Abbad 91
Saladin 122, **153-159**, 192, 209; *13*
Samanizi, dinastie 89, 102
Samarkand 45, 175, 182, 203, 207
Samarra 71, 73-74
sanscrită 50, 64, 90, 109-110, 140
scepticism 48, 87, 90, 160
scrieri biografice 11-12, 54, 76, 78, 80, 88, 133, 135-136, 155, 157, 181, 188, 198, 204-205, 213, 222
scrieri istorice 106-108, 110, 117-118, 133, 136, 161, 170, 186-190, 208-211; *18*
secularism 87, 160
Selgiuk, lider oguz 117
Selim, sultan 227-228
Sevilla 163, 211
Sfârşitul Lumii 30, 61, 192
Shah Rukh 208
Shahnameh 107
Shams din Tabriz 183-184; *15*
Sharaf al-Din Yazdi 207-208; *17*
Sharia 80, 164-165, 181, 201, 206
Sicilia 122, 147, 149, 151, 167
Siffin, bătălia de la 35
Siger din Brabant 161
Silvestre de Sacy, Antoine-Isaac 209
Siraf, Iran 144-145
Siria 9, 17, 28, 108; *vezi şi* Imperiul Omeiad; *aşezări individuale*; şi mongolii 174, 176, 186, 198, 201

siriacă 45, 50, 90, 109
Sitti Khatun 218
sociologie 87, 210
Somnath 104
Spania 122, 131-132, 146, 162, 167, 211; *vezi şi aşezări individuale*
Spinoza, Baruch 161
Stalin 203
statul aiubid 156, 158
sufism 36, 53, 55, 99, 139-140, 143, 162, 200-201; şi al-Hallaj 77-79; şi şahul Isma'il 224, 226, 228-229; *vezi şi* Rumi, Jalal al-Din
al-Suhrawardi, Shihab al-Din 158
Sultaniyya 194
Suma istoriilor 188-190, 108, 125, 149, 197, 198
sunna 28, 84, 129, 195, 200
sunnism 32, 35; Imperiul Selgiucid 137-138; modern 7, 36; şi 'A'isha 39-40; şi jihadul 103, 157, 201; şi Saladin 157-159; şi şiismul 119, 191, 193-194, 197, 202, 225; tribul Oguz 118, 122-123

Ş

şcoala juridică hanafită 86, 128, 131, 137
şcoala juridică hanbalită 62, 85-86, 128, 131, 198-199
şcoala juridică malikită 86, 127-128, 131, 161-162, 164, 199
şcoala juridică shafiită 86, 128, 131, 137
şcoala wahabită 196
şiism 61; modern 7, 36; şi erudiţia ilhanidă 193-195; şi India 104; şi succesiunea 19, 30, 32-34, 61; şi sufismul 224; şi sunnismul 119, 191, 193-194, 197, 202, 225; tipurile 192-193; *vezi şi* şiism duodeciman
şiism duodeciman 35, 60, 175, 191-195, 224, 228
şiism zaidit 192-193, 223
ştiinţă 87, 108-113, 142, 162; *vezi şi* astronomie; istoria ca 214-215

T

al-Tabari, Abu Ja'far 50, 67, 70, **81-86**, 131, 149, 208

Tabasaran 224
Tabriz 183, 190, 223-225; *7*
Tahmasp, şah 96
Talha 37
Tamerlan cel Mare 203-204
Tamerlan *vezi* **Timur-Lenk**
Tempier, Stephen 161
Temugin *vezi* Ginghis-Han
Teodor al Mopsuestiei 151
texte latine 90, 151-152, 167, 222
Timur-Lenk 10, 118, 173, 175, **203-209**, 216; astăzi 204-205; şi Ibn Khaldun 212; viaţa 205-206, 208; *17*
tipărire 51, 152, 189, 196
Toghrul Beg, lider selgiucid 118
Topkapı, palat 221-222
Toynbee, Arnold 203
tradiţii referitoare la Profet (hadith) 16, 38, 53, 55, 77, 83-84, 119, 126-128, 130, 162, 190
triburi turcice 93-94, 117, 217, 226
Tunis 211-212
Tunisia 60, 123, 147, 209, 211,
turcă 9, 16, 84, 103, 106, 117, 183, 188, 205-206, 210, 226
Tus, Iran 136, 140
Tusi, Nasir al-Din 191, 194; *16*
Tustar 76-77
al-Tustari, Sahl 76

U

Uhud, bătălia de la 28, 30
Umm Zaynab 133
Uniunea Sovietică 172
‘Urwa ibn al-Zubayr 38
Usama ibn Munqidh 154-155
Uzbekistan 77, 93-94, 109, 205, 207; *vezi şi* Samarkand

V

Valad, Sultan 181-182
Veneţia 216
viziri 61, 69, 71, 89, 91, 98-99, 101, 125, 137-138, 156, 187, 218
Volga, regiunea 92-94

W

al-Walid 18
al-Wasiti, Yahya ibn Mahmud 4
Weber, Max 87, 209

Y

Yarmouth 170, 176
Yemen 146-147, 157, 192

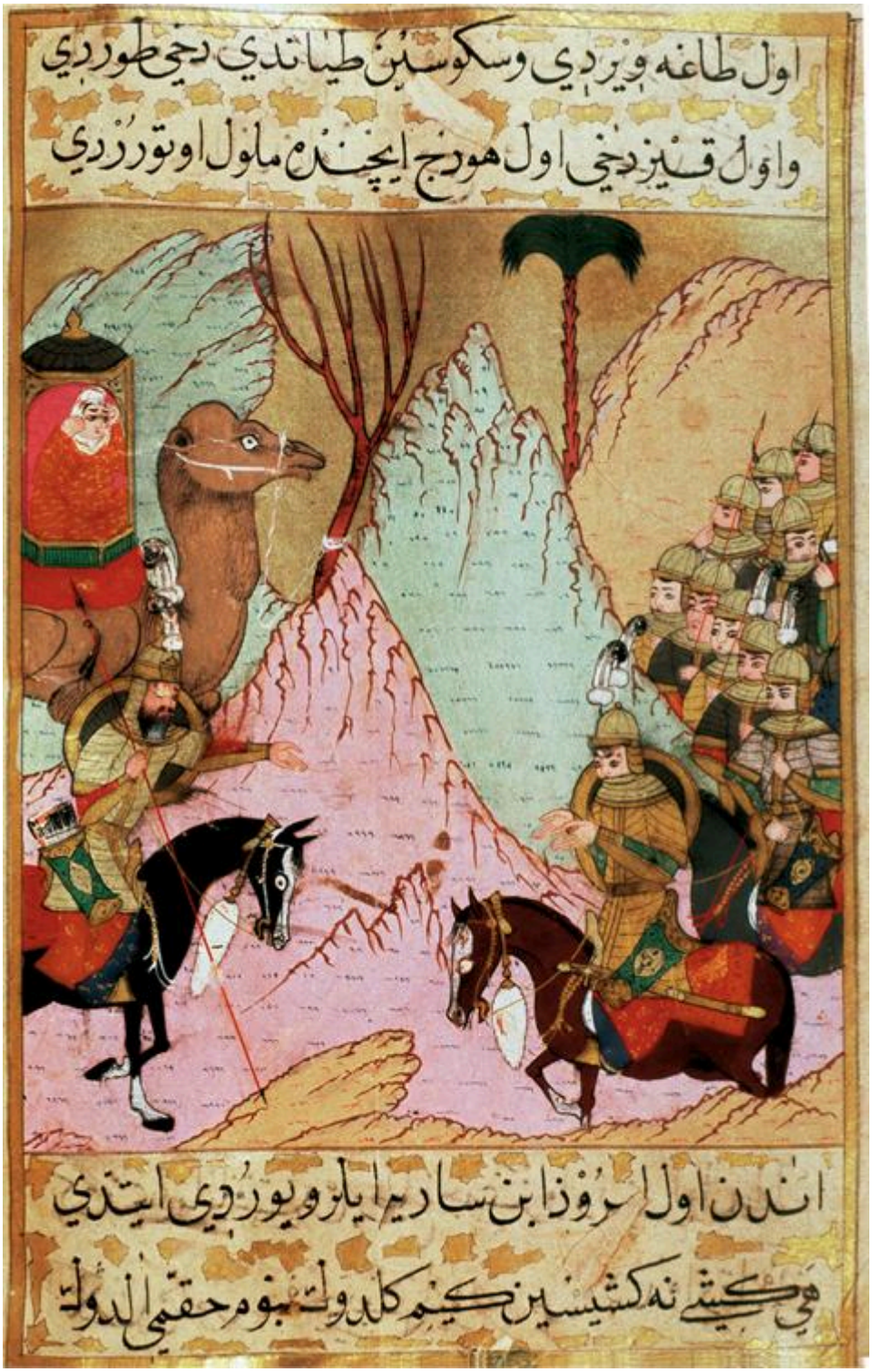
Z

Zafarnama 207-208
Zangi 156
zoroastrism 11, 17, 19, 29, 45, 48, 57, 76, 146
al-Zubayr 34

* Numărul paginilor se referă la ediţia tipărită a cărţii şi la ediţia digitală în format PDF.

1. Miniatură otomană din secolul al XVI-lea reprezentându-i pe primii patru califi conducători după moartea lui Mahomed

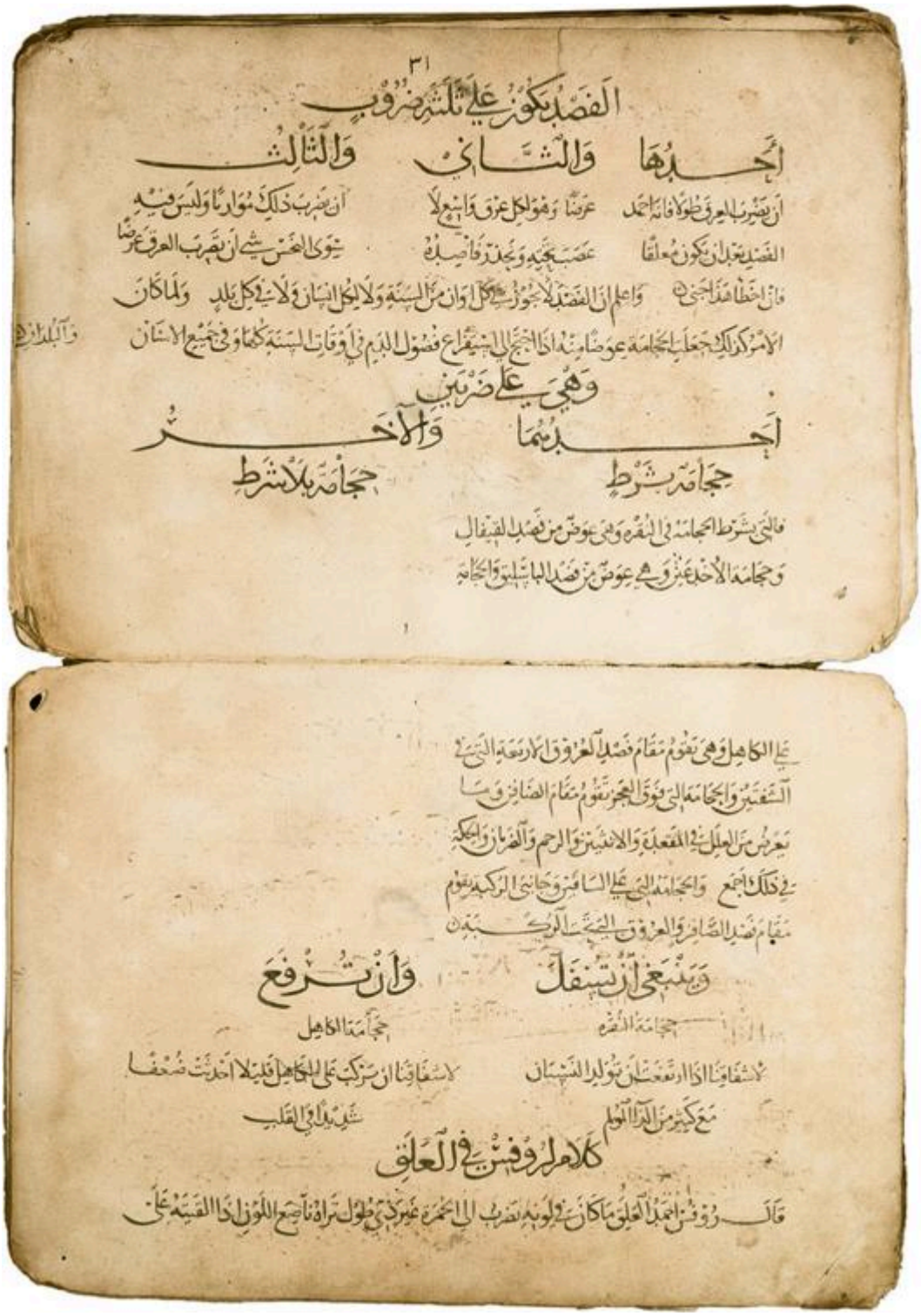
2. Ilustrație reprezentând mormântul Profetului de la Medina (stânga) și Kaaba de la Mecca (dreapta), dintr-o culegere de rugăciuni, Maroc, secolul al XVI-lea



3. Miniatură reprezentând „Bătălia Cămilei”, care a avut loc la Basra în 656. ‘A’isha este reprezentată în stânga sus, călare pe cămila care a dat numele bătăliei. Din *Siyer-i Nebi*, o epopee turcă despre viața lui Mahomed, secolul al XVI-lea

4. Ilustrație de Yahya ibn Mahmud al-Wasiti din *Maqamat* de al-Hariri reprezentând o bibliotecă și cărturari, Bagdad, 1237

5. Spânzurarea lui al-Hallaj, dintr-un exemplar mogul al unei culegeri de poezii de Hasan Dihlavi, 1602



٣١

الفصد يكون على ثلثة ضروب

أحدها والثاني والثالث

أن يضرب العرق طولا فانه احمد عرضا وهو لكل عرق وابيع لا أن يضرب ذلك مورابا وليس فيه

الفصد بد ان يكون معلقا عصب يجذبه ويجذر فاصله شوى الفحس شيء ان يضرب العرق عرضا

فان اخطأ هذا جنى ... واعلم ان الفصد لا يجوز في كل اوان من السنة ولا لكل انسان ولا في كل بلد ولما كان

الامر كذلك جعلت الحجامة عوضا منه اذا احتج الى استفراغ فضول الدم في اوقات السنة كلها وفي جميع الابدان

وهي على ضربين

أحدهما والآخر

حجامة بشرط حجامة بلا شرط

فالتي بشرط الحجامة في النقرة وهي عوض من فصد القيفال

وحجامة الاخدعين وهي عوض من فصد الباسليق والحجامة

على الكاهل وهي تقوم مقام فصد العروق الاربعة التي في

الشفتين والحجامة التي فوق الحجر تقوم مقام الصافن وما

يعرض من العلل في المقعدة والانثيين والرحم والقرمان والحكة

في ذلك اجمع والحجامة التي على السافرة وجانبي الركبة تقوم

مقام فصد الصافن والعروق التي تحت الركبتين

وينبغي ان تستفل وان ترفع

حجامة النقرة حجامة الكاهل

لاستفاضة ما ارتفع من توليد النسيان لاستفاضة ما ان تركب على الكاهل قليلا احدثت ضعفا

مع كثير من الآلام شديدا في القلب

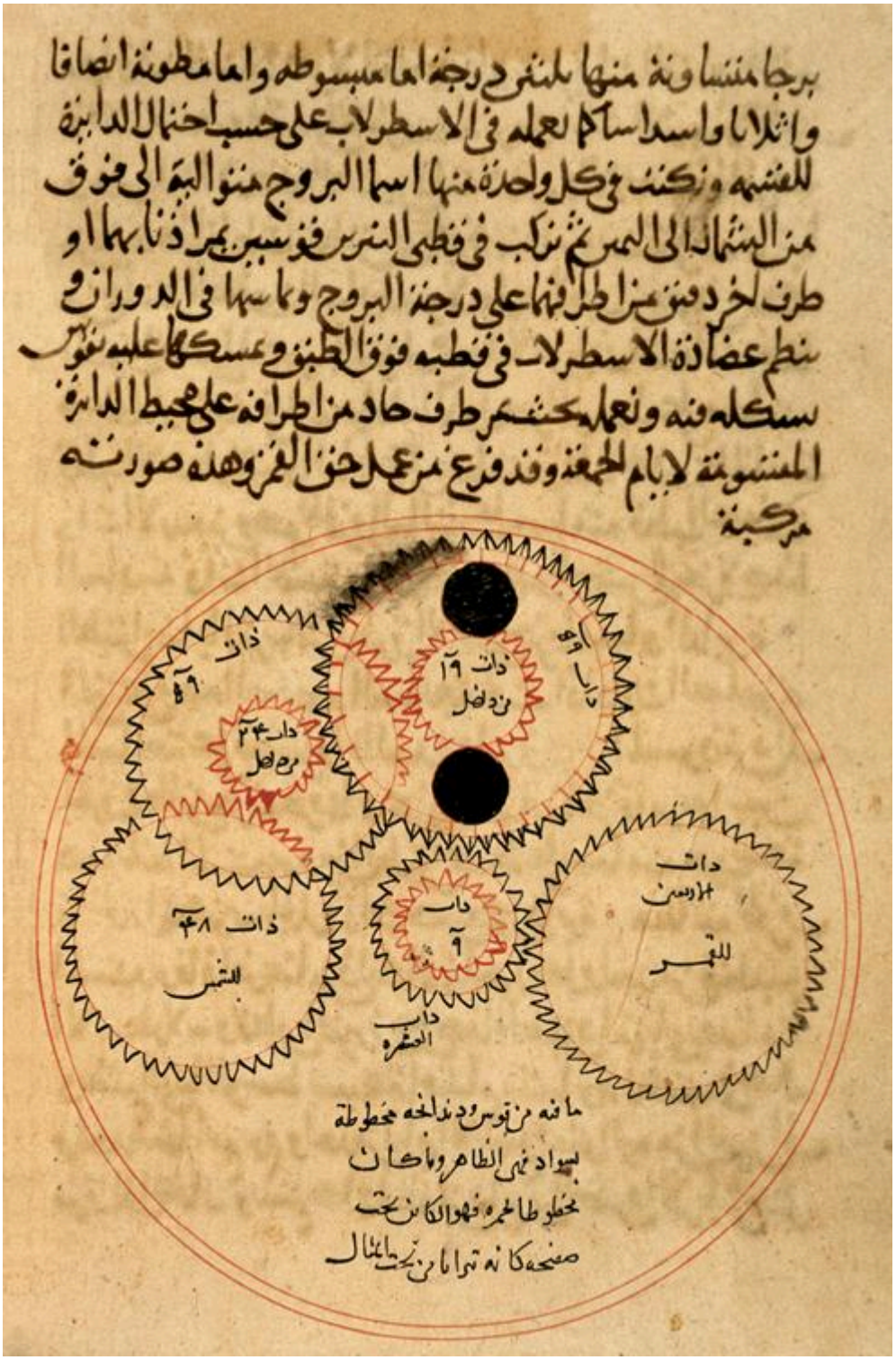
كلام لرؤفس في العلق

قال رؤفس احمد العلق ما كان في لونه تضرب الى الحمرة غير ذي طول تراه ناصع اللون اذا القيته على

6. Pagină dublă din *Kitab al-Iklil fi'l-Tibb*, tratat de medicină și sănătate de al-Razi. Manuscrisul a fost probabil copiat în Iran și este datat 1219

7. Mahmud din Ghazna traversând Gangele, din *Suma istoriilor* de Rashid al-Din, Tabriz, Iran, cca 1314

8. Detaliu dintr-o miniatură persană din *Al-Athar al-Baqqiya an al-Qorun al-Khaliyya* (*Monumente ale generațiilor trecute*) de al-Biruni, copiată în 1307, care îl reprezintă pe Bihafarid, un lider religios din Iran, încercând să convingă un țăran să se alăture sectei lui



9. Pagină din unul dintre cele doar trei exemplare despre care se știe că mai există ale unui tratat de al-Biruni despre astrolab, un instrument folosit pentru a anticipa pozițiile soarelui, lunii și planetelor. Desenul reprezintă angrenajul intern al

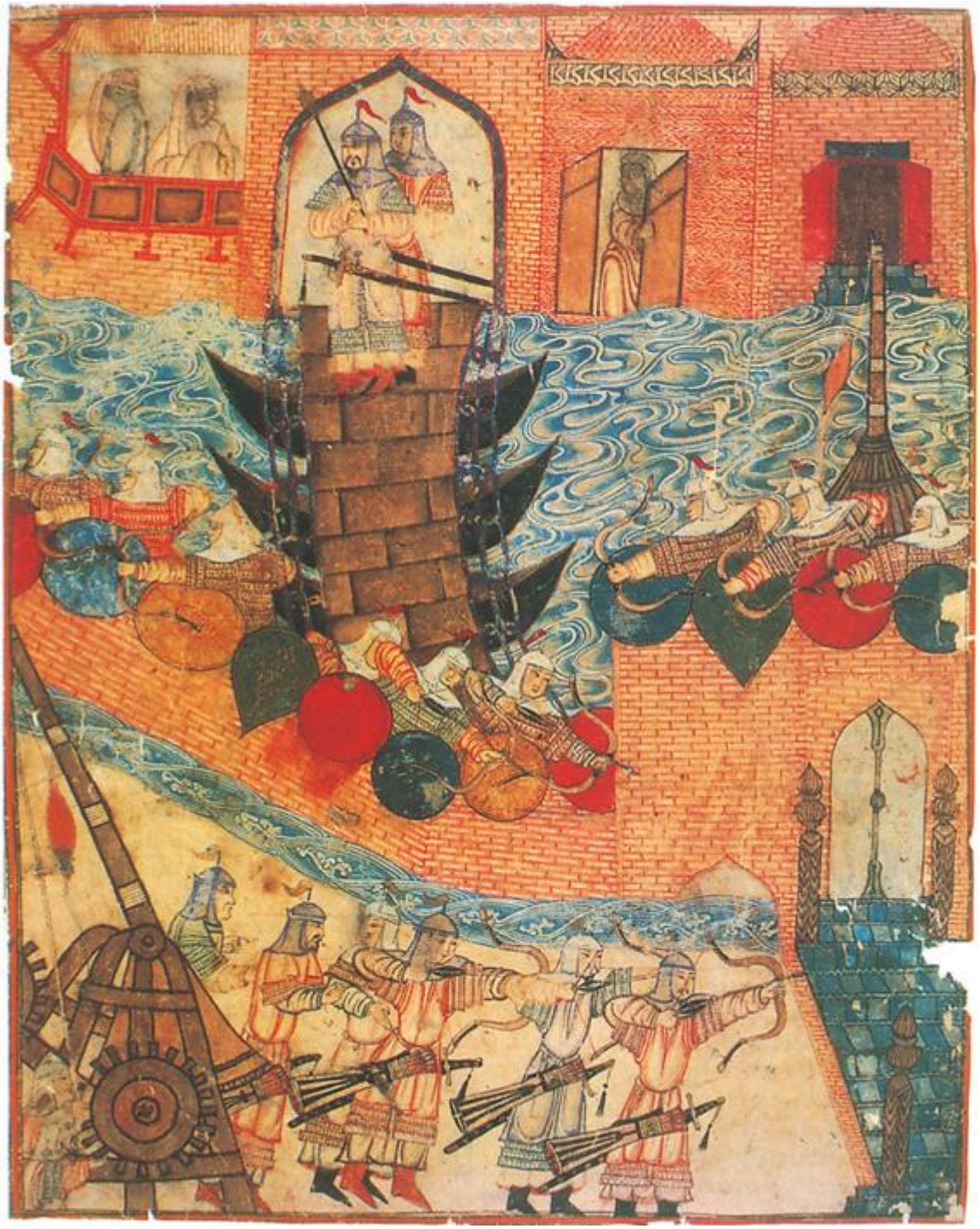
acestui calendar mecanic, poate prima lucrare ce se mai păstrează care ilustrează o asemenea tehnologie miniaturală

10. Moscheea congregațională, Córdoba, 785-987. Se spune că Ibn Hazm a ținut aici prelegeri mulțimilor, până când a fost constrâns să se mute la Mallorca

11. Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya ulum al-din* (*Reînvierea științelor religiei*), frontispiciul volumului 3, mameluc, Egipt sau Siria, 1419 d.Hr.

12. Hartă a lumii dintr-un manuscris al *Cărții lui Roger* copiat la Cairo în 1553. Nordul este în partea de jos, iar Arabia, în centru

13. Dirham de aramă reprezentându-l pe Saladin, 1190-1191



14. Miniatură dintr-un manuscris mongol din secolul al XIV-lea, reprezentând forțele comandate de Hulagu în timpul asediului Bagdadului în 1258

15. Miniatură din secolul al XVIII-lea reprezentând presupusa primă întâlnire dintre Rumi (călare pe catâr) și Shams din Tabriz, întâlnire care avea să schimbe cursul vieții poetului

16. Al-Hilli a studiat cu Nasir al-Din al-Tusi, reprezentat alături de alți cărturari la „observatorul” de la Maragheh, Iran, în această miniatură din Shiraz, 1410

17. Prizonieri aruncați de Timur-Lenk într-o prăpastie în Sistan în 1384, dintr-un exemplar al *Zafarnama* de Sharaf al-Din Yazdi, 1533

18. Șahul Isma'il în bătălia de la Chaldiran, 1514. Pictură miniaturală dintr-un manuscris persan care prezintă o istorie a șahului Isma'il, cca 1650